OBRA FILOSOFICA

Apuleyo

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 397

APULEYO

OBRA FILOSÓFICA

INTRODUCCIONES, TRADUCCIÓN Y NOTAS

CRISTÓBAL MACÍAS VILLALOBOS



EDITORIAL GREDOS

Asesores para la sección latina: José Javier Iso y José Luis Moralejo.

Según las normas de la B. C. G., la traducción de este volumen ha sido revisada por Alberto Medina González.

López de Hoyos, 141, 28002-Madrid.
www.editorialgredos.com

Primera edición: noviembre de 2011

REF.: GBBC397

ISBN: 978-84-249-2206-1

Depósito legal: M-39.354-2011

Impreso en España. *Printed in Spain.*

Impreso en Top Printer Plus

INTRODUCCIÓN GENERAL

VIDA Y PRODUCCIÓN FILOSÓFICA

No es mucho lo que sabemos sobre la vida de Apuleyo y la mayoría proviene de su propia obra. Se da por seguro su nacimiento en Madaura (la actual Mdaurusch, en Argelia)[1], próspera ciudad y colonia romana de África, hacia el 125. Pertenecía a una familia de clase alta y llegó a heredar junto con su hermano una gran fortuna de su padre *(cf. Apología* 23, 1)[2], que era uno de los duúnviros encargados de dirigir la colonia *(cf. Apo-*

[1] Una de las pruebas más seguras es la inscripción encontrada, en 1918 en esta localidad argelina, en el pedestal de una estatua dedicada por el pueblo de Madaura a un filósofo platónico que era la honra de la ciudad. Aunque no se conserva el nombre de tal filósofo, todo apunta a que se trataría de Apuleyo. Para el texto de tal inscripción, *cf.* ST. GSELL, *Inscriptions latines de l'Algérie*, I, París, 1922, n° 2.115. El texto dice: *[Ph]ilosopho [Pl]atonico [Ma]daurenses cives ornament[o] suo d(e)d(icaverunt) p(ecunia) [p(ublica)]*. El propio Apuleyo, en *Apología* 24, 1 dice que es «seminúmida y semigétulo».

[2] Según su propia confesión, la herencia ascendería a dos millones de sestercios, más o menos, que para la época en que pronunció su *Apología* ya estaba algo mermada por sus viajes, sus prolongados estudios y sus liberalidades, puesto que no sólo ayudaba a los amigos, sino que incluso les proporcionaba la dote a las hijas de éstos.

logía, 24, 9)[3]. A veces se ha sugerido que su madre descendería de la familia de Plutarco, dato éste no corroborado, puesto que proviene de la presunción del carácter autobiográfico de ciertos pasajes de *El asno de oro*[4]. Se educó en Cartago, donde se inició entre otras cosas en la retórica (*cf. Flórida* 20, 3).

Según nos revela en *Flórida* 18, 15, fue también en Cartago donde emprendió estudios de filosofía, que luego amplió en Atenas, quizás entre los años 143 a 151, según opina E. Rohde[5]. También en esta ciudad recibió formación en música, dialéctica, geometría, etc. (*cf. Flórida* 20, 4).

Debió de ser también en Atenas donde recibió su formación como filósofo platónico, quizás en la escuela de Gayo[6], aunque, como afirma en *Apología* 55, *sacrorum pleraque initia in Graecia participavi*, es decir, que en Grecia se hizo iniciar en todo tipo de misterios, que luego debió completar en Roma, donde se habría iniciado en los misterios de Osiris, tras hacer lo propio en los de Isis, si hacemos caso de lo que dice en *Metamorfosis* 11, 30.

Parece que viajó también por diversos lugares de Asia Menor[7], antes de llegar a Roma, quizás en los primeros años de la década de los cincuenta del siglo II, donde se habría dedicado a

---

[3] Añade en este pasaje que él también desempeñó tal cargo a plena satisfacción, integrándose en la curia de su ciudad.

[4] En efecto, en I, 2, 1, Lucio afirma que es oriundo de Tesalia por línea materna y que entre sus antepasados cuenta con Plutarco y con su sobrino el filósofo Sexto.

[5] *Cf.* CL. MORESCHINI, *Apuleio e il platonismo*, Leo S. Olschki, Florencia, 1978, pág. 12, quien cita a E. ROHDE, «Zu Apuleius», *Rhein. Mus.*, 11 (1885), 66-95. Sobre esto, *cf.* también G. BARRA, «Il valore e il significato del *De deo Socratis* di Apuleio», *AFLN*, IX (1960-1961), 67-119, pág. 77.

[6] *Cf.* CL. MORESCHINI, *ibid.*

[7] En *Flórida* 15 y en *De mundo* 17 se contienen descripciones de Samos y Frigia que demuestran, aparentemente, un conocimiento directo de ambos lugares.

la abogacía y habría continuado con su interés por conocer todo tipo de cultos religiosos, según lo ya dicho.

Poco después debió volver a África, donde tuvo lugar el rocambolesco episodio que dio lugar al proceso en cuya defensa escribió su *Apología* o *De la magia*. Básicamente, habiendo llegado a la ciudad de Oea de camino a Alejandría, enfermó y fue cuidado en casa de un antiguo compañero de estudios de los tiempos de Atenas, Ponciano, con cuya madre, viuda entonces, acabó casándose. Los familiares de la mujer intentaron un proceso contra nuestro autor por presunto uso de sus conocimientos sobre magia para conquistar la voluntad de la pobre viuda. Al parecer, ante el procónsul romano Claudio Máximo Apuleyo exhibió todas sus dotes retóricas y refutó las acusaciones vertidas contra él. Sobre las circunstancias de este proceso, *cf. Apología* 72-74.

Por *Flórida* 16 y 18 sabemos que volvió a la vida pública en Cartago, quizá durante la década de los sesenta del siglo II. La falta de noticias sobre Apuleyo después de 170 ha llevado a algunos autores a pensar que éste habría muerto muy poco después, aunque otros críticos lo creen vivo todavía en 180 e incluso en 190[8].

Como se puede comprobar, no son muchos datos pero sí suficientes para, al menos, hacernos una cierta idea del personaje; en esencia, un espíritu viajero, inquieto, curioso e intere-

---

[8] *Cf.* D. LONDEY & C. JOHANSON, *The logic of Apuleius*, Brill, Leiden, 1987, pág. 11. Por su parte, U. Carratello, «Apuleio mori nel 163-164?», *GIF*, 16 (1963), 97-110, basándose en la cronología que puede extraer de sus obras, en particular de los *Flórida*, adelanta la hipŏtesis de que nuestro autor hubiese muerto o abandonado la actividad literaria sobre los años 163-164, cuando contaba unos cuarenta años: «Perché l'ignoto autore del florilegio, che scelse con cura nei discorsi di Apuleio e conservŏ I passi che riguardavano Cartagine e i suoi magistrati non avrebe dovuto tramandare il ricordo di avvenimenti posteriori al 163-164, se ne avesse trovato traccia nelle orazioni apuleiane?» (pág. 110).

sado por todo lo nuevo, que sigue la habitual costumbre romana de completar su educación en Grecia y que a su formación retórica tradicional agrega su iniciación en la filosofía, platónica o medioplatónica, que era la propia de las escuelas atenienses de entonces, y en todas las formas de religión, particularmente las mistéricas, acorde con el espíritu de su tiempo.

Pero la suya es también la época de la llamada Segunda Sofística, que se inició durante el gobierno de Adriano (117-138) y se extendió hasta los de Antonino Pío (138-161) y Marco Aurelio (161-180), caracterizada por su interés por los sofistas griegos del siglo V a. C. y, por ende, por la retórica y la filosofía. Sus representantes recuperan también ese espíritu nómada de los antiguos sofistas, lo cual los llevará a moverse por los grandes centros del saber de entonces, como Alejandría, Atenas y Roma. Los escritores latinos del momento tomarán como modelo a los autores de la época preciceroniana. Es también una época en la que florecieron los comentarios, manuales y epítomes de todo tipo; algo propio de un momento donde se valora más la brillantez externa y la información superficial que el conocimiento profundo de los temas tratados. En fin, se trata también de una cultura bilingüe, en griego y latín, y cosmopolita, con representantes provenientes de todos los rincones del imperio[9].

En cuanto a su producción, es sabido que junto a sus obras más conocidas, *Flórida*, *Apología* y su novela *Metamorfosis* o *El asno de oro*, es autor de un cierto número de *opuscula* de temática filosófica y traducciones de diálogos platónicos, en concreto, de la *República* y del *Fedón* (hoy perdidas), además de un buen número de tratados de temática diversa, de los que sólo conocemos prácticamente sus títulos y tema posible —tratados seudocientíficos, como un *De arboribus*, que cita Servio, *Georg*. II, 126 o unos *Medicinalia*, de los que habla Prisciano II,

[9] *Cf.* D. LONDEY y C. JOHANSON, *op. cit.*, pág. 9.

203 Keil: una obra de temática astronómica o astrológica, de la que Juan Lido sacó las menciones que aparecen por ejemplo, en *De mens.* IV, 116; *De ostent.* 4; 7; o unas *Naturales Quaestiones*, que él mismo cita en *Apología* 36; 38[10]— y que revelan su natural *curiositas*, algo representativo de su época.

Respecto a las razones que pudieron animarle a cultivar la filosofía, además del afán de saber que le llevó a escribir obras de géneros y temáticas tan diversas, la crítica ha sugerido tres: su deseo de familiarizarse con la filosofía griega a través del inestimable ejercicio de traducción y composición en otra lengua; su afán por acercar a sus contemporáneos las ideas de Platón y otros filósofos de manera más fácil que el manejo directo de los originales, y hacer gala en sus discursos de su elevada erudición sirviéndose de la temática filosófica[11].

La tradición manuscrita nos ha transmitido un total de cinco pequeños tratados de carácter filosófico bajo el nombre de Apuleyo, a saber, *De deo Socratis*, *Asclepius*, *De Platone et eius dogmate*, *De mundo* y un *Peri hermeneias* o *De interpretatione*.

De ellos, todos los autores están de acuerdo en considerar del Madaurense el *De deo Socratis* o tratado *Sobre el dios de Sócrates*, especie de conferencia sobre el tema de la demonología platónica.

Algo más se ha discutido su autoría sobre el tratado *De Platone et eius dogmate*, el más extenso de los *opuscula*, pues se compone de dos libros, donde se discute sobre la teoría física y ética del platonismo, y, al parecer, faltaría un tercero sobre el tema de la lógica, que se anuncia pero que no nos habría llegado, supuestamente, porque su autor no llegó a escribirlo.

---

[10] CL. MORESCHINI, *Apuleio e il platonismo*, pág. 13.

[11] *Cf.* E. H. HAIGHT, *Apuleius and his influence*, Cooper Square Publishers, Nueva York, 1963, pág. 77.

El *De mundo* es una traducción, con pequeños cambios y modificaciones, de un tratado griego falsamente atribuido a Aristóteles, el *Peri kosmou*, de temática cosmológica, como su propio título indica. Aunque se han discutido las razones que pudieron llevar a un autor como Apuleyo a intentar la traducción al latín de un tratado griego de esta índole, con un tema que el de Madaura no parece dominar del todo, a la vista de sus errores de interpretación, hoy la opinión mayoritaria no duda en atribuírsela.

Mucho más problemática es la atribución del *Asclepius* y del *Peri hermeneias*, que en traducción latina suele denominarse *De interpretatione*.

El *Asclepius* es la traducción al latín de un tratado hermético perdido denominado *Logos teleios* o *Discurso perfecto*. Al parecer, el texto griego seguía existiendo a principios del siglo IV, como demuestra su inclusión en los *Papiros Mágicos (PGM* III 551) de la plegaria final *(Ascl.* 41) y por las citas que de él hace Lactancio en sus *Divinas Instituciones* (II 15, 6 y VII 18, 4). En el siglo V ya existía la traducción latina, que usó san Agustín, el cual cita parte de los parágrafos 23, 24 y 37. Sólo a partir del siglo IX se habría atribuido esta obra a Apuleyo por las semejanzas doctrinales que compartía con éste[12]. Estas pruebas tan contundentes nos obligan a excluir el *Asclepius* del corpus de tratados filosóficos de Apuleyo[13].

---

[12] *Cf.* X. RENAU NEBOT, *Textos herméticos*, introd., trad. y notas, Gredos, Madrid, 1999, págs. 422-423. Por su parte, Cl. MORESCHINI, «Sulla fama di Apuleio nel Medioevo e nel Rinascimento», en *Studi filologici, letterari e storici in memoria di Guido Favati*, 1977, págs. 457-476, en pág. 465 insiste en la idea de que el *Asclepius* nunca fue considerado verdaderamente como obra de Apuleyo y que ningún manuscrito lleva el nombre de nuestro autor ni en la subscripción ni en el título; asimismo, nunca fue citado como perteneciente a Apuleyo.

[13] Sin embargo, en la reciente edición de Moreschini de la obra filosófica

Problema bien diferente es el que plantea el *De interpretatione*, en esencia, el primer tratado de lógica formal en latín conservado, que presenta una fuerte impronta peripatética y estoica. De entrada, el propio Apuleyo en *De Platone* I, 4 anuncia su intención de exponer las tres partes en que se dividía la filosofía: lógica, física y ética, aunque sólo terminó las dos últimas.

Llevada por esto, una parte de la crítica, que niega la autoría apuleyana, supone que un anónimo autor escribiría el *De interpretatione* para así concluir el *De Platone*.

No obstante, hasta finales del siglo XIX la opinión mayoritaria era la de considerar este tratado como obra de Apuleyo y como el tercer libro del *De Platone*. Fue G. F. Hildebrand el primero que en su edición de Apuleyo de 1842 puso en duda la autoría del Madaurense, atribuyéndolo a un gramático posterior, opinión ésta que siguieron muchos críticos. Sin embargo, autores como Meiss, a finales del XIX, y Sinko, a principios del XX, pusieron de relieve que no había pruebas decisivas para negar la autoría de Apuleyo sobre este breve tratado[14]. En fin, el propio Moreschini en su *Apuleio e il platonismo* se inclina por apoyar la teoría de que es espuria la atribución de la obra a nuestro autor. Sostiene que se habría compuesto antes de la época de Mario Victorino, que lo usó[15]. Sin embargo, en su edición de los *opuscula* Moreschini incluye el *De interpretatione* entre la producción filosófica apuleyana.

Ha sido Meiss el autor que más contundentemente ha res-

---

de Apuleyo el autor italiano incluye el *Asclepius* dentro de este corpus; asimismo, B. L. HIJMANS, «Apuleius, Philosophus Platonicus», *ANRW* 2, 36, 1 (1987), págs. 395-475, en págs. 411 y ss. no descarta del todo la atribución de la obra a nuestro autor.

[14] *Cf.* CL. MORESCHINI, *Apuleio e il platonismo*, pág. 255 y D. LONDEY y C. JOHANSON, *op. cit.*, págs. 11-12.

[15] *Cf.* CL. MORESCHINI, *Apuleio e il platonismo*, pág. 256.

pondido a las objeciones suscitadas respecto a la autenticidad de este tratado de lógica[16].

En primer lugar, afirman los contrarios a la atribución apuleyana que el *De interpretatione* no puede ser de Apuleyo porque no aparece en los mismos manuscritos donde se encuentra el *De Platone*. Meiss atribuye esto a un copista que decidió separarlo del resto de obras filosóficas, quizá para usarlo como libro de texto de lógica. Además, a este respecto, no debemos olvidar que Casiodoro (*Inst.* II, 3, 12) e Isidoro de Sevilla (*Etimologías* II, 28, 22) usaron el tratado que ellos atribuían a Apuleyo.

En segundo lugar, a la objeción de que el *De interpretatione* no puede ser en ningún caso el tercer libro del *De Platone*, algo difícil de defender incluso por los que están convencidos de la autoría apuleyana sobre este tratado, hay que responder que eso no implica que Apuleyo no pudiera haber cumplido su promesa de tratar también de la lógica. Por lo pronto, es sabido que Platón no enseñó lógica en su momento, por lo que cuando hablamos de «lógica platónica» no podemos interpretar al pie de la letra la expresión. Pero para un platónico del siglo II d. C. como Apuleyo no resultaría nada extraño componer un tratado de lógica partiendo de la lógica aristotélica y estoica, que es lo que hizo el autor del *Didaskalikos*, sea éste Albino o Alcínoo; o que nos confirma también Aulo Gelio, contemporáneo de Apuleyo y discípulo del platónico Calvisio Tauro en Atenas, cuando nos muestra en su obra que la lógica que aprendió era una mezcla de las lógicas estoica y aristotélica[17].

---

[16] Sobre las objeciones tradicionales y las respuestas de MEISS, *cf.* D. LONDEY y C. JOHANSON, *op. cit.*, págs. 12-15 y M. W. SULLIVAN, *Apuleian Logic*, North Holland Publishing Company, Amsterdam, 1967, págs. 9-14.

[17] Sobre este punto concreto, *cf.* D. LONDEY y C. JOHANSON, *op. cit.*, pág. 13.

En tercer lugar, se argumenta que el empleo del nombre de Apuleyo en *De interpretatione* 4 en un ejemplo demostraría que el tratado no es de nuestro autor, pues éste no iba a usar su propio nombre como ejemplo. Según Meiss, nada se opone a esta práctica, e incluso esto mismo sería un punto a favor de la autoría del Madaurense.

En último lugar, se dice que el estilo del *De interpretatione* carece de la calidad literaria de otras obras del Madaurense, como las *Metamorfosis*. A esta objeción se responde que, ciertamente, nos encontramos ante una obra de escasa calidad literaria, pero ello es debido a su carácter técnico de libro de texto de lógica, cuyo estilo seco ya fue fijado por Aristóteles en sus tratados sobre la materia. Asimismo, algunos autores han señalado que Apuleyo varía su estilo de acuerdo con el tipo de obra, por lo que muy bien podría haber compuesto este tratado que en modo alguno pretendía destacar por sus cualidades literarias.

Londey y Johanson añaden luego algunos detalles del estilo del *De interpretatione* que, supuestamente, estarían presentes en otras obras de Apuleyo, aunque ellos mismos reconocen que «They are certainly not sufficient to prove conclusively that Apuleius wrote the *Peri Hermeneias*»[18]. No obstante, esas coincidencias, por pequeñas que sean, suponen un aval más para la autoría apuleyana sobre el tratado.

Meiss, en su momento, tras tratar de rebatir las objeciones de autores como Hildebrand o Goldbacher, apostó por considerar el *De interpretatione* como una traducción de un escrito griego de lógica, de modo similar a lo que sucedía con el *De mundo*, aunque fundamentando su idea en un argumento tan débil como que en el tratado aparecían algunos términos griegos y palabras técnicas latinas que eran transliteraciones de términos técnicos griegos de lógica.

---

[18] *Cf.* D. LONDEY y C. JOHANSON, *op. cit.*, pág. 17.

Después de toda esta discusión, Londey y Johanson concluyen que no hay razones de peso «to question the views on these matters which prevailed from late antiquity until the last Century»[19]. Este mismo punto de vista es el que nosotros seguimos y que justifica que incluyamos en nuestra traducción el texto del *De interpretatione*.

De otro lado, se han hecho intentos muy loables de establecer una cronología al menos aproximada de los *opuscula* filosóficos de Apuleyo, intentos todos ellos hipotéticos por la falta de datos seguros al respecto.

En primer lugar, hay cierto consenso en considerar obras del periodo de juventud, el correspondiente a su etapa de formación en Atenas (en torno al 150), los tratados *De Platone* y *De mundo*, además de las mencionadas traducciones de diálogos platónicos.

Las razones para ello son básicamente las semejanzas de género, estilo y ritmo que ambas comparten, la escasa calidad literaria de las mismas (propia de los manuales) y los errores de interpretación detectados en ambos, algo propio, se dice, de un neófito más que de un erudito o iniciado.

A estas razones, Moreschini añade que sólo así podría justificarse la designación de *philosophus platonicus* que Apuleyo se da a sí mismo varias veces en su *Apología (cf.* caps. 10; 39; 64), discurso éste que pronunció entre los años 158-159[20]. Asimismo, es sabido que el *De mundo* es posterior a las *Noches Áticas* de Aulo Gelio, pues en los parágrafos 318-321 el Madaurense toma lo que dice sobre los vientos de *Noches Áticas* II 22. Pero el problema es que no hay acuerdo sobre la fecha de edición de Gelio, si antes del 158 o después del 176, o entre ambas fechas. No obstante, algunos de los últimos editores se

[19] *Cf.* D. Londey y C. Johanson, *op. cit.*, pág. 19.

[20] *Cf.* Cl. Moreschini, *Apuleio e il platonismo*, pág. 15.

han pronunciado a favor de una fecha alta para la obra de Gelio, en torno al 146[21].

No obstante lo dicho, se ha planteado por una parte de la crítica otra posibilidad: los dos tratados podrían ser obra de la vejez, propia de un autor agotado y al que han abandonado las fuerzas y la inspiración. Se apoya esta hipótesis en el hecho de que en *Apología* no se refieren para nada estos dos tratados. Esta teoría avalaría, además, la tesis de una publicación tardía de las *Noches Áticas*. En fin, una prueba indirecta a favor de esta hipótesis radica en que el uso del epíteto *exsuperantissimus*, referido al Dios supremo, que hace Apuleyo en ambos tratados, sólo empieza a encontrarse en inscripciones y en el reverso de las monedas a partir de los años 177-180[22].

Sin embargo, esta posibilidad se ha descartado por dos razo-

[21] *Cf.* J. BEAUJEU, *Apulée, Opuscules philosophiques: Du Dieu de Socrate. Platon et sa doctrine, Du monde, Fragments*, texte établi, traduit et commenté par Jean Beaujeu, Les Belles Lettres, París, 1973, 2002², pág. XXXIII y M. A. MARCOS CASQUERO y A. DOMÍNGUEZ GARCÍA, *Aulo Gelio. Noches Áticas*, introd. trad., notas e índices, 2 vols. Universidad de León, 2006, vol. I, págs. 20-22.

[22] *Cf.* J. BEAUJEU, *op. cit.*, págs. XXXI-XXXII. Algunos autores postulan una datación tardía del *De Platone* y el *De mundo* argumentando que el dedicatario de ambos tratados, Faustino (*cf. De Platone* 219 y *De mundo* 285) era el hijo de Apuleyo —al interpretar en sentido literal el *Faustine fili* que aparece en ambos pasajes—, nacido de su relación con Pudentila y que habría de tener una cierta edad cuando se escribieron ambas obras. Es la opinión de J. DILLON, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B. C. to A. D. 220*, Duckworth, Londres, 1996 (2ª ed. revisada y ampliada), pág. 310 y de S. GERSH, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana), 1986, pág. 220. Sin embargo, BEAUJEU, *op. cit.*, pág. 310, n. 2 y REGEN, «Il *De deo Socratis* di Apuleio (I parte)», *Maia, Rivista di letterature classiche*, 51, 3 (1999), 429-456, pág. 437 apuestan por considerarlo un destinatario ficticio (es decir, que ese *filius* no parece que pueda interpretarse literalmente). En cambio, BARRA, «Il valore e il significato del *De deo Socratis*», pág. 79, por ejemplo, prefiere no pronunciarse.

nes fundamentales: las características del *De Platone* y el *De mundo* son las propias de un autor que empieza, más que las de un anciano con toda una trayectoria vital e intelectual a sus espaldas; asimismo, hay dudas más que razonables de que Apuleyo siguiera vivo en torno al 170, pues carecemos absolutamente de noticias para esas fechas, algo extraño en un autor con el afán de notoriedad y la vitalidad del Madaurense[23]. En fin, que en *Apología* no se hable de esos tratados no demuestra que no se hubieran escrito, sino probablemente que, dadas las circunstancias en que se pronunció su discurso de defensa, no estimó oportuno referirse a unas obras de juventud que no eran más que modestas obras de divulgación[24].

Respecto al *De deo Socratis*, el dominio del tema que el autor demuestra en él, sus cualidades literarias y el hecho de tratarse de una conferencia, con similitudes con los extractos de conferencias conservados en *Flórida* o con las propias *Metamorfosis*, obligan a situarlo en su etapa de madurez, en torno al 160. La conferencia probablemente se habría pronunciado ante un auditorio latino en Cartago, más que en Roma, como también se ha propuesto[25].

En fin, respecto al *De interpretatione*, su carácter manualístico y el hecho de ser considerado por algunos como el tercer libro del *De Platone* nos obligarían a situar su composición en la época de juventud de nuestro autor, aunque sobre este aspecto nuestras principales fuentes, M. W. Sullivan y D. Londey & C. Johanson, nada dicen[26].

---

[23] *Cf.* J. Beaujeu, *op. cit.*, págs. XXXIII-XXXIV.

[24] *Cf.* J. Beaujeu, *op. cit.*, pág. XXXIII. Respecto al epíteto, Beaujeu (pág. XXXII) añade que nada impide que alguna de las inscripciones pudiera ser anterior al 177.

[25] *Cf.* J. Beaujeu, *op. cit.*, pág. XXXV.

[26] Es decir, el *De interpretatione* estaría recogiendo las enseñanzas de lógica que pudo recibir Apuleyo durante su paso por Atenas.

Además de los tratados filosóficos mencionados, son frecuentes las alusiones a puntos concretos de su filosofía en el resto de su obra, sin olvidar que algunos críticos han interpretado determinadas partes de la misma desde una óptica filosófica, como el famoso relato de Psique y Cupido, que muchos autores han visto como una alegoría directamente relacionada con su teoría demonológica.

Así, en *Apología* 43 dedica una amplia atención a la demonología; en esta misma obra, capítulo 64, se trata el problema de la excelencia y la inefabilidad de Dios; en *Flórida*, al igual que hace en *Apología*, se define en varias ocasiones como filósofo (*cf.* por ejemplo, 9, 4 y 33; 15, 26, etc.); en cambio, en su obra más importante, *Metamorfosis*, que supone un ataque abierto contra la magia y una defensa de la fe en la diosa Isis, la filosofía platónica está prácticamente ausente[27]. En fin, cuando Apuleyo en su *Apología* habla de la magia filosófica (frente a la vulgar y popular) se está refiriendo a las doctrinas platónicas en las que cree, de forma que «precisamente en esta doctrina del *De magia*, más que en otros de sus opúsculos filosóficos, se ha individualizado el núcleo esencial de su platonismo»[28].

Finalmente, una cuestión no precisamente menor es la de la existencia o no de la tan traída y llevada «escuela de Gayo», donde habrían coincidido Alcínoo y Apuleyo y donde, supuestamente, nuestro autor habría adquirido sus conocimientos de filosofía platónica. Partiendo de las similitudes observadas entre el *Didaskalikos* de Alcínoo y los *opuscula* filosóficos de Apuleyo, sobre todo el *De Platone*, se ha pretendido reconstruir

[27] *Cf.* CL. MORESCHINI, *Apuleio e il platonismo*, págs. 15-17.

[28] *Cf.* CL. MORESCHINI, «¿Apuleyo mago o *Apuleius philosophus Platonicus*?», en G. Cruz Andreotti y A. Pérez Jiménez (coords.), *Daimon páredros: magos y prácticas mágicas en el mundo mediterráneo*, 2002, págs. 159-188, en pág. 186.

el núcleo de las doctrinas que Gayo habría enseñado en su escuela ateniense[29].

Aunque, en principio, nadie duda de las similitudes entre estos tratados y algún otro[30], las divergencias son también notables, lo que ha llevado a una parte de la crítica a negar tal relación[31] y a proponer incluso maestros distintos para ambos: Gayo para Alcínoo, y para Apuleyo, a falta de un nombre seguro, Tauro o Sexto de Queronea[32].

A esto hay que añadir un hecho relativamente reciente: la convicción, cada vez más firme, de que detrás del *Didaskalikos* no está Albino sino Alcínoo, un autor por lo demás prácticamente desconocido, aunque se han propuesto algunos candidatos[33], elimina una de las piedras angulares en las que se sustentaba la teoría de Gayo como maestro platónico de Apuleyo.

---

[29] *Cf.* CL. MORESCHINI, *Apuleio e il platonismo*, págs. 133-191, cap. V. «La posizione di Apuleio e della Scuola di Gaio nella cultura del I-II secolo d. C.». Para este autor, la escuela de Gayo fue, entre las varias escuelas platónicas de la época de los Antoninos, «quella che ha conservato un più stretto legame con la tradizione» (*cf.* págs. 190-191).

[30] *Cf.* R. E. WITT, *Albinus and the history of middle platonism*, Adolf M. Hakkert, Amsterdam, 1971 (= 1937), pág. 103, quien además pone en relación con éstos los *Philosophoumena* de HIPÓLITO.

[31] S. GERSH, *op. cit.*, pág. 223: «But we must admit that, although the reasons for linking Gaius with Albinus seem adequate, those for connecting him with Apuleius are less cogent».

[32] *Cf.* S. GERSH, *op. cit.*, pág. 227 y J. DILLON, *The Middle Platonists*, pág. 338. En lo que Dillon insiste también mucho es en que el gran volumen de doctrinas que comparten ambos autores no tiene por qué deberse a la labor de un solo maestro, sino que «much of which also had been elaborated by schoolmen in the hundred or so years since his time [el de Ario Dídimo]» (*cf. ibid.*).

[33] *Cf.* J. DILLON, *Alcinous. The handbook of platonism*. Clarendon Press, Oxford, 1993, págs. XI-XIII.

PERVIVENCIA Y TRANSMISIÓN TEXTUAL

Un aspecto interesante de la recepción de Apuleyo es que durante mucho tiempo lo que interesó más de su obra fue su producción filosófica, incluidas las obras de dudosa o discutida autoría. En la introducción de cada obra daremos los datos precisos sobre la influencia de Apuleyo en el medievo y el Renacimiento, por lo que aquí nos limitaremos a exponer algunas ideas generales que nos ayudarán a entender mejor su propia transmisión textual.

Así, desde los inicios del medievo hasta el renacimiento carolingio, la única obra de Apuleyo que parece haber ejercido una notable influencia es *De interpretatione*, tal como demuestran Casiodoro e Isidoro de Sevilla. Esta influencia siguió presente hasta al menos el siglo XI[34].

En el siglo IX es cuando la opinión tradicional sitúa la constitución del arquetipo de los manuscritos de las obras filosóficas de Apuleyo, dentro de las cuales se incluyó también el *Asclepius*[35].

A partir del siglo XI se asiste a un renovado interés por la obra de Apuleyo, en particular por los tratados filosóficos, comenzando por el ámbito salernitano-casinense pero extendiéndose luego a todos los ambientes culturales de Europa occidental. En concreto, a este siglo pertenecería, según una parte de la crítica, el manuscrito más antiguo de los opúsculos filosóficos, el *Bruxellensis* 10054-10056, aunque, como veremos después, es muy probable que éste sea de dos siglos antes, del IX.

En la época medieval ocurrió también que Apuleyo sirvió como intermediario para dar a conocer lo esencial de la filosofía platónica, dada la imposibilidad de acceder a los originales

[34] Sobre esto, *cf.* CL. MORESCHINI, «Sulla fama di Apuleio», pág. 464.

[35] *Cf.* CL. MORESCHINI, «Sulla fama di Apuleio», *ibid.*

griegos. Es lo que ocurrió con Juan de Salisbury y con Vicente de Beauvais[36].

En los siglos XII y XIII, la fama de Apuleyo siguió basándose sobre todo en las obras filosóficas, mientras que su fama como novelista empezó a ganar enteros sólo a partir de Boccaccio, predominando ésta a partir de entonces.

En fin, a partir de la segunda mitad del siglo XVI, el interés por Apuleyo se traslada de la cultura italiana a otros países europeos, basado nuevamente en sus obras filosóficas[37].

Respecto a su tradición manuscrita, los *opuscula* filosóficos, incluyendo el espurio *Asclepius*, presentan una tradición independiente del *De interpretatione* (recogido junto a otros *dialectica)* y del resto de su obra[38]. De hecho, sólo a partir del siglo XIV se puede hablar de una única tradición manuscrita de la obra del Madaurense.

Existen unos veinte manuscritos que incluyen toda la obra filosófica de nuestro autor y diez con el *De deo Socratis* solo[39]. Asimismo, los estudiosos han establecido tres familias de manuscritos: la denominada α, la δ y la ς.

---

[36] *Cf.* CL. MORESCHINI, «Sulla fama di Apuleio», págs. 468-469 y C. G. SCHLAM, «Apuleius in the Middle Ages», en *The classics in the Middle Ages*, Center for Medieval & Early Renaissance Studies, Binghamton (N.Y.), 1990, págs. 363-369, en pág. 365. En particular, este último afirma: «The inaccessibility of Greek sources, along with the praise of Augustine, enhanced the authority of these texts and they served an important role in the transmission of Platonic Concepts».

[37] *Cf.* CL. MORESCHINI, «Sulla fama di Apuleio», pág. 476.

[38] *Cf.* C. G. SCHLAM, «Apuleius in the Middle-Ages», pág. 365 y F. REGEN, «Il *De deo Socratis* di Apuleio», pág. 431.

[39] Lo fundamental de la tradición manuscrita de la obra filosófica de Apuleyo fue establecido por algunos de sus primeros editores modernos, en particular Goldbacher y Thomas. La información que aquí ofrecemos proviene esencialmente de BEAUJEU, *op. cit.*, págs. XXXV-XLIV y MORESCHINI, *Apuleius. De philosophia libri*, Teubner, Stuttgart & Leipzig, 1991, págs. III-XIII.

La α está integrada por los códices que algunos editores consideran mejores. De ella forma parte uno de los más antiguos, el *Codex Bruxellensis* 10054-10056 (identificado con la sigla B), de azarosa historia hasta que fue depositado en Bruselas, donde se conserva en la Biblioteca Real. Contiene la práctica totalidad de su obra filosófica. Aunque tradicionalmente se ha fechado en el siglo XI, es bastante probable que pertenezca al siglo IX, a la luz de los estudios más recientes[40]. El *Bruxellensis* guarda estrecha relación con otros códices de esta misma familia, en particular el *Monacensis* 621 (M), del siglo XII, y el *Vaticanus* 3385 (V), también del XII. En fin, comparte, asimismo, rasgos comunes con la familia de manuscritos δ.

En este grupo de manuscritos se incluyen otros tres con una importante relación entre sí, que parecen derivar de una fuente común emparentada con la que comparten los manuscritos B, M y V, a saber: el *Parisinus* 8624 (A), del siglo XIII; el *Gudianus* 168 (G), también del XIII, y el *Parisinus* 6286, antes *Puteanus*, del siglo XIV. Todos ellos coinciden en incluir el *De deo Socratis* junto a obras de otros autores.

La familia δ, poco considerada por editores como Thomas, pero que proporciona a menudo las mejores *lectiones*, está constituida por dos grupos. El primero lo integra el manuscrito *Nederlandensis* (N), también llamado *Leidensis Vossianus* 4° 10, del siglo XI, que contiene también toda la obra filosófica de Apuleyo. De este deriva el *Cantabrigiensis, University Library*, 1213, de los siglos XII o XIII.

De este grupo de manuscritos forman parte también el *Pari-*

[40] Según L. D. REYNOLDS, *Texts and Transmission: A Survey of the Latin Classics*, Oxford, 1983, pág. 17, este manuscrito pertenece a la tercera década del siglo IX. Se hacen eco de esta nueva datación C. G. SCHLAM, «Apuleius in the Middle-Ages», pág. 365; F. REGEN, «Il *De deo Socratis* di Apuleio», pág. 437, y MORESCHINI, *Apuleius. De Philosophia Libri*, pág. V.

sinus 6634 (P), del siglo XII, y el *Laurentianus plut.* LXXVI, 36 (L), de los siglos XII o XIII, ambos muy emparentados entre sí y que mantienen algunas divergencias respecto a N, sin que ello implique negarles un origen común. A partir de P fueron copiados dos manuscritos más recientes, el *Bruxellensis* 3920-3923 y el *Parisinus* 6366, quizá de los siglos XIII y XIV, respectivamente.

El segundo grupo, muy cercano al ya descrito, está constituido por el *Florentinus* antes *Marcianus* 284 (F), del siglo XII, del que derivan otros cuatro[41] que no presentan mayor interés que verificar las lecturas dudosas de F.

Por fin, la familia de manuscritos ς está integrada por manuscritos copiados durante los siglos XIII y XIV. Se trata de manuscritos de «humanista», plagados de errores, con gran cantidad de conjeturas y correcciones, muchas de ellas fruto de la fantasía. Sólo unos pocos son valiosos. Por citar algunos, mencionaremos el *Augusteus* 82, 10, el *Cantabrigiensis Corpus Christi Coll.* 71 (V, 4), el *Parisinus* 15449, todos ellos del siglo XIII, y el *Parisinus* 6369, del siglo XIV.

Respecto a la tradición manuscrita del *De interpretatione*[42], se han distinguido dos familias de manuscritos.

La primera está formada por el manuscrito M, que se encuentra en Roma, en la Biblioteca de los Padres Maristas, y que es muy antiguo (siglos VII-VIII) y con multitud de errores ortográficos. Guardan relación con éste, entre otros, el *Parisinus Lat.* 13956 (T), del siglo IX; el *Valencianensis, Bibl. Mun.* 406 (W), del siglo X; el *Leidensis, B. P. L.* 25 (L), del siglo X; el *Parisi-*

---

[41] A saber, el *Bernensis* 136, quizás del siglo XII, el *Marcianus* 341 y el *Parisinus* 4588 A, ambos del XIII, y el *Laurentianus plut.* LIV, 32, del siglo XIV.

[42] Toda la información procede de MORESCHINI, *Apuleius. De Philosophia Libri*, págs. XI-XII.

nus Lat. 12949 (V), de los siglos IX-X; el *Parisinus Lat.* 7730 (D), del siglo XI, y el *Aurelianensis, Bibl. Mun.* 277 (O).

La segunda familia está integrada al menos por cuatro manuscritos: el *Parisinus Lat.* 6398 (E), del siglo XII; el *Carnutensis, Bibl. Mun.* 498 (Ca), también del XII; el *Klosterneuburg, Bibl. Mon.* 1098 (K), de los siglos XII-XIII, y el *Bernensis, Stadtbibliothek* 300 (Ba), de los siglos XI-XII.

A medio camino entre ambas familias, por presentar interpolaciones de una y otra, se encuentra el *Parisinus Lat.* 11127 (Z), del siglo XI.

EDICIONES Y TRADUCCIONES

La *editio princeps* de las obras filosóficas de Apuleyo apareció en Roma en 1469, siendo su editor Giovanni Andrea de Bussi. Antes del siglo XVII aparecieron, entre otras ediciones, la Aldina (Venecia, 1521), la de Colvius (Leiden, 1588) y la de Casaubon (Heidelberg, 1594).

Entre el siglo XVII y la primera mitad del XIX asistimos a las grandes ediciones de Elmenhorst (Francfort, 1621), Oudendorp (Leiden, 1786-1823) y la de Hildebrand (Leipzig, 1842), que supusieron un progreso en el establecimiento del texto por el manejo de numerosos manuscritos y comentarios eruditos.

Con el siglo XIX aparecen las primeras ediciones críticas propiamente dichas de los opúsculos filosóficos, entre ellas las de Goldbacher (Viena, 1876), muy útil aún por presentar ya un texto depurado de la mayoría de los errores y con un aparato crítico muy preciso. Pero el primero en ofrecer un texto de los *Philosophica* ya bastante seguro fue Thomas (Teubner, Leipzig, 1908, con reproducción anastática en 1921), pues, a diferencia de Goldbacher, empleó el que ha resultado ser el mejor manuscrito de la obra filosófica del Madaurense, el famoso *Bruxellensis*.

Después de la aparición de la edición de Thomas y hasta 1930, sobre todo, se sucedieron un buen número de estudios críticos del texto de Apuleyo, proponiéndose gran número de enmiendas, muchas de ellas verosímiles.

Entre las ediciones más recientes se cuentan la de Barra y Pannuti del *De deo Socratis* y la de Minio-Paluello del *De mundo*. Pero, sobre todo, nos interesa destacar las ediciones de Beaujeu (Les Belles-Lettres, París, 1973, con una segunda edición en 2002), que incluye todos los opúsculos filosóficos que mayoritariamente son considerados auténticos *(De deo Socratis, De Platone* y *De mundo)* más algunos fragmentos, y la de Moreschini (Teubner, Leipzig, 1991), que incluye también las obras tenidas por espurias, es decir, el *Asclepius* y el *Peri hermeneias* o *De interpretatione*.

Para nuestra traducción hemos seguido fundamentalmente la edición de Beaujeu, que incluye también traducción al francés, y la hemos confrontado y completado con la de Moreschini. Nos ha sido también de gran ayuda la traducción al español de A. Camarero, que incluye todos los tratados filosóficos salvo el *Asclepius*. Muy útiles nos han resultado, asimismo, los detallados comentarios de Beaujeu y el aparato de notas de Camarero. En fin, para el tratado de lógica nos hemos servido de las explicaciones teóricas y la traducción al inglés de D. Londey & C. Johanson, así como del minucioso comentario de M. W. Sullivan.

BIBLIOGRAFÍA

Ediciones

MEISS, PH., *Apuleius'* ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΩΝ, Gutsch, Lörrach, 1886.

THOMAS, P., *Apulei Madaurensis Opera quae Supersunt*. Vol. III, *Apulei Platonici Madaurensis De Philosophia Libri, Liber Peri Hermeneias*, Leipzig, 1908; Stuttgart, 1970.

BARRA, G. & PANNUTTI, U., «Il *De Deo Socratis* di Apuleio tradotto e annottato col testo a fronte», *AFLN*, 10 (1962-1963), págs. 81-141.

MINIO-PALUELLO, L., *De mundo, Aristoteles Latinus* 1-2, París-Brujas, 1965, págs. 114-133.

RE DEL, R., Apuleio, *Sul Dio di Socrate*, testo, traduzione e note a cura di R. del Re, Roma, 1966.

CAMARERO, A., *Apuleyo, Tratados filosóficos*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, UNAM, México, 1968.

BEAUJEU, J., Apulée, *Opuscules philosophiques: Du Dieu de Socrate, Platon et sa doctrine, Du monde, Fragments*, texte établi, traduit et commenté par Jean Beaujeu, Les Belles Lettres, París, 1973, 2002².

MORESCHINI, C., *Apuleius. De philosophia libri*, Teubner, Stuttgart & Leipzig, 1991.

CAGLI M. P., Apuleio, *Il demone di Socrate*, a cura di Bianca Maria Portogalli Cagli, Collana «Il convivio», Venecia, 1992.

BINGENHEIMER, M., *Lucius Apuleius von Madaura*, De deo Socratis. *Der Schutzgeist des Sokrates*, übers., eingel. u. mit Anm. Versehen v. M. B., Frankfurt/Main, 1993.

Índices y repertorios bibliográficos

BAJONI, M. G., «Apuleio filosofo platonico: 1940-1990», *Lustrum*, 34 (1992), págs. 339-390.

MAZZARELLI, C., «Bibliografia medioplatonica, parte seconda: Apuleio», *Rivista di filosofia neoscolastica*, 73 (1981), págs. 557-595.

OLDFATHER, W. A., CANTER, H. V. & B. E. PERRY, *Index Apuleianus*, American Philological Association III, Middletown, 1934.

Aspectos generales

ÁLVAREZ VALADÉS, J., *La recepción de la figura y la doctrina de Sócrates en la escuela medioplatónica de Gayo: Albino de Esmirna y Apuleyo de Madaura*, Tesis, Universidad de Alcalá de Henares, 1999.

BAEHRENS, W. A., «Zu den philosophischen Schriften des Apuleius», *RhM*, 67 (1912), págs. 112-134.

BARRA, G., «Apuleio e il problema dell'origine del male», *Vichiana*, 1 (1972), págs. 102-113.

BEAUJEU, J., «Les dieux d'Apulée», *RHR*, 1983, págs. 385-406.

BERNARD, W., «Zur Demonologie des Apuleius von Madaura», *RhM*, 137 (1994), págs. 358-373.

BERNHARD, M., *Der Stil des Apuleius von Madaura*, Tübingen, 1926.

BERTOZZI, A., «La posizione filosofica di Apuleio», *Sophia*, 17 (1949), págs. 238-245.

BOYANCÉ, P., «Les deux démons personnels dans l'Antiquité grecque et latine», *RPh.*, 61 (1935), pág. 202.

BRENK, F. E., «In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period», *ANRW* II, 16, 3 (1986), págs. 2068-2145.

COSTANZA, *La fortuna di L. Apuleio nell'età di mezzo*, Palermo, 1937.

DILLON, J., *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B. C. to A. D. 220*, Duckworth, Londres, 1996 (2ª ed. revisada y ampliada), en especial págs. 306-338.

FERRARO, V., «Apuleio in Cristodoro», *Ann. Fac. Lettere Cagliari*, XXIX (1961-1965), págs. 27-36.

FICK, N., «Saint Augustin pourfendeur des demons païens ou La critique de la démonologie d'Apulée: De Civit. Dei, VIII, 14-22», en Marie-Madeleine Mactoux et Évelyn Getty (eds.), *Discours religieux dans l'antiquité: Actes du colloque Besançon 27-28 janvier 1995*, París, 1995, págs. 189-206.

FLAMAND, J. Mª, «Apulée de Madaure», en R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes antiques*, vol. I, París, 1989.

FLEURY, PH., «Les roses de vents latines», *Euphrosyne*, XIX (1991), págs. 61-88.

GEISAU, J. VON, «Syntaktische Gräzismen bei Apuleius», *IF*, 36 (1916), págs. 70-98 y 242-287.

GERSH, S., *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana), 1986.

HAIGHT, E. H., *Apuleius and his Influence*, Nueva York, 1963.

HARRISON, S. J., *Apuleius: a Latin sophist*, Oxford University Press, 2000.

HIDALGO DE LA VEGA, M. J., *Sociedad e ideología en el Imperio Romano: Apuleyo de Madaura*, Ediciones Universidad de Salamanca, 1986.

HIJMANS, B. L. Jr., «*Apuleius Philosophus Platonicus*», *ANRW*, 2, 36, 1 (1987), págs. 395-475.

HUNINK, V. J. C., «Apuleius and the *Asclepius*», en *VChr*, 50 (1996), págs. 159-167.

KAWCZYNSKI, M., «Ist Apuleius im Mittelalter bekannt gewesen?», *Bausteine zus romanischen Philologie*, Halle, 1905, págs. 193-210.

KIRCHHOFF, A., *De Apulei clausularum compositione et arte quaestiones criticae*, *Jahrb. f. klass. Philol. Suppl. bd.* 28, 1903.

KLIBANSKY, R. & REGEN, F., *Die Handschriften der philosophischen Werke des Apuleius. Ein Beitrag zur Überlieferungsgeschichte*, Abhandlungen der Akademie der Wiss. in Göttingen, philol.-hist. Klasse, 3, serie, n° 204, Göttingen, 1993.

LEKY, M., *De syntaxi Apuleiana*, Diss. Münster, 1908.

LISI, F. L., «Apuleyo: obras filosóficas», en C. Codoñer (ed.), *Historia de la literatura latina*, Madrid, 1997, págs. 671-678.

MIGUEL ZABALA, A. J. DE, «Demonología en Apuleyo», en J. Álvarez Sánchez *et al.* (coord.), *Héroes, semidioses y démones*, 1992, págs. 265-272.

MORELLI, C., «Apuleiana», *Studi italiani di filologia classica*, 20 (1913), págs. 145-188; 22 (1915), págs. 91-157.

MORESCHINI, CL., «La posizione di Apulelo e la Scuola di Gaio nell'ambito dil Medioplatonismo», *ASNSP*, 33 (1964), págs. 17-55.

—, «La demonologia medioplatonica e le *Metamorfosi* di Apuleio», *Maia*, XVII (1965), págs. 30-46.

—, «Sulla fama di Apuleio nella tarda antichità», en *Romanitas et Christianitas: Studia I. H. Waszink*, Amsterdam, 1973, págs. 243-248.

MORESCHINI, CL., «Sulla fama di Apuleio nel Medioevo e nel Rinascimento», en *Studi filologici, letterari e storici in memoria di Guido Favati*, 1977, págs. 457-476.

Apuleio e il platonismo, Leo S. Olschki Editore, Florencia, 1978.

«Divinazione e demonologia in Plutarco e Apuleio», en *Sogni, visioni e profezie nell'antico cristianismo*, *Agustinianum*, 29 (1989), págs. 269-271.

«Elementi filosofici nelle *Metamorfosi* di Apuleio», *Koinonia*, 17 (1993), págs. 109-123.

«¿Apuleyo mago o *Apuleius philosophus Platonicus*?», en G. Cruz Andreotti & A. Pérez Jiménez (coords.), *Daimon páredros: magos y prácticas mágicas en el mundo mediterráneo*, 2002. Ed. Clásicas Madrid, págs. 159-188.

MORTLEY, R., «Apuleius and Platonic Theology», *AJPh*, 93 (1972), págs. 584-590.

NOVÀK, R., «Zu den philosophischen Schriften des Apuleius», *Wiener Studien*, 33 (1911), págs. 101-136.

O'BRIEN, M. C., *Apuleius' debt to Plato in the Metamorphoses*, Studies in Classics, v. 21, Lewiston, Nueva York, 2003.

PELOSI, E., «Een Platoonse Gedachte bij Gaios, Albinos en Apuleius van Madaura», *Studia Catholica*, 15 (1939), págs. 375-394; 16 (1940), págs. 226-242.

PINI, F., «Una nuova edizione delle opere filosofiche di Apuleio», *GIF*, XXVI (1974), págs. 187-215.

PORTOGALLI, B. M., «Sulle fonti della concezione teologica e demonologica di Apuleio», *SCO*, 12 (1963), págs. 227-241.

PRAECHTER, K., «Zum Platoniker Gaios», *Hermes*, 51 (1916), págs. 510-529 (*Kleine Schriften*, Olms, Hildesheim-Nueva York, 1973, págs. 81-100).

RAGNI, E., «Il Lucio Apolegio volgare», *Il Boiardo e la critica contemporanea*, Florencia, 1970, págs. 427-436.

REGEN, F., «Bemerkungen zu einer neuen Ausgabe der philo-

sophischen Schriften des Apuleius», *GGA*, 229 (1977), págs. 186-228.

ROHDE, E., «Zu Apuleius», *Rhein. Mus.*, XL (1885) págs. 66-95 (= *Kleine Schriften* II, Mohr, Tubinga & Leipzig, 1901 [Nachdruck Olms, Hildesheim-Nueva York, 1969], págs. 43-74.

RONCAIOLI, C., «L'arcaismo nelle opere filosofiche di Apuleio», *GIF*, 19 (1966), págs. 322-356.

SANDY, G., *The Greek world of Apuleius. Apuleius and the Second Sophistic*, Mnemosyne Suppl. 174, Leiden/New York/Köln, 1997.

SCHLAM, C. G., «Platonica in the Metamorphoses of Apuleius», *Trans. and Proceed. American Philol. Association*, 101 (1970), págs. 477-487.

—, «Apuleius in the Middle Ages», en A. Bernardo *et al.* (eds.), *The classics in the Middle Ages*, Binghamton (Nueva York), 1990, págs. 363-369.

SINISCALCO, P., «Dai mediatori al mediatore. La demonologia di Apuleio e la critica di Agostino», en E. Corsini & E. Costa, *L'autunno del diavolo*, 2 vols., Bompiani, Milán, 1990, I, págs. 279-294.

SINKO, TH., «Coniectanea», *WS*, 25 (1903), págs. 158-160.

—, *De Apulei et Albini doctrinae platonicae adumbratione*, diss. Cracovia, 1905.

—, «Apuleiana», *Eos*, 18 (1912), págs. 141-142.

THOMAS, P., «Notes critiques sur les opuscules philosophiques d'Apulée», *Mélanges Boissier*, París, 1903, págs. 435-438.

—, «Remarques critiques sur les oeuvres philosophiques d'Apulée», *Bull. Acad. Royale de Belgique*, 4ª ser. (1905), n° 1, págs. 78-86; *ibid.* (1905), n° 3, págs. 153-177.

TOMASCO, D., «Recenti edizioni delle opere filosofiche apuleiane», *Vichiana*, 5 (1976), págs. 102-117.

WALSH, P. G., «Apuleius and Plutarch», en H. J. Blumenthal & R. A. Markus (eds.), *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A. H. Amstrong*, Londres, 1981, págs. 20-32.

WEYMAN, C., «Studien zu Apuleius und seinen Nachahmern», *Sitzungsber. München*, 1893, 2 (1894), págs. 321-392.

WITT, R. E., *Albinus and the history of middle platonism*, Adolf M. Hakkert, Amsterdam, 1971 (=1937).

Estudios sobre el *De deo Socratis*

BARRA, G., «Il valore e il significato del *De deo Socratis* di Apulelo», *AFLN*, IX (1960-1961), págs. 67-119.

HUNINK, V. J. C., «The prologue of Apuleius' *De Deo Socratis*», *Mnemosyne*, 48 (1995), págs. 292-312.

MANTERO, T., «La questione del Prologo del *De Deo Socratis*», *AAEM*, 1973, págs. 219-259.

RATHKE, A., *De Apulei quem scripsit* De deo Socratis *libello*, Diss. Phil., Berlín, 1911.

REGEN, F., «Il *De deo Socratis* di Apuleio (I parte)», *Maia, Rivista di letterature classiche*, 51, 3 (1999), págs. 429-456.

—, «Il *De deo Socratis* di Apuleio (II parte)», *Maia, Rivista di letterature classiche*, 52, 1 (2000), págs. 41-66.

SCHALK, F., *Studien zu Apuleius* De deo Socratis, Disert. inéd. de Erlangen, 1920.

TOMASCO, D., «Ancora sul Prologo del *De Deo Socratis*», *Miscellanea di Studi in onore di A. Salvatore*, Nápoles, 1992, págs. 173-195.

Estudios sobre el *De Platone*

AXELSON, B., *Akzentuierender Klauselrhythmus bei Apuleius. Bemerkungen zu den Schriften* De Platone *und* De mundo, Lund, 1952.

BARRA, G., «La biografia di Platone nel *De Platone et eius dogmate* di Apuleio», *RAAN*, 38 (1963), págs. 5-18.

—, «*Initia rerum.* Un passo controverso del *De Platone et eius dogmate* di Apuleio», *RAAN*, 40 (1967), págs. 35-42.

—, «La questione dell'autenticità del *De Platone et eius dogmate* e del *De Mundo* di Apuleio», *RAAN*, 41 (1966), págs. 127-188.

MORESCHINI, CL., *Studi sul De dogmate Platonis di Apuleio*, Nistri-Lischi, Pisa, 1966.

SCHMUTZLER, K.-P., *Die Platon-Biographie in der Schrift des Apuleius* De Platone et eius dogmate, Diss. Kiel, 1974.

SINKO, TH., «De vita Platonis apuleiana», *Eos*, 30 (1927), págs. 101-112.

Estudios sobre el *De mundo*

AXELSON, B., *Akzentuierender Klauselrhythmus bei Apuleius. Bemerkungen zu den Schriften* De Platone *und* De mundo, Lund, 1952.

ADRIANI M., «Note sul trattato *Peri Kosmou*», *RFIC*, 30 (1952), págs. 208-222.

BAJONI, M. G., «Aspetti linguistici e letterari del *De Mundo* di Apuleio», *ANRW*, II, 34, 2 (1994), págs. 1785-1832.

—, «L'itinerario conoscitivo nella *praefatio* del *De mundo* apuleiano», *Habis*, 35 (2004), págs. 313-318.

BARRA, G., «La questione dell'autenticità del *De Platone et eius dogmate* e del *De Mundo* di Apuleio», *RAAN*, 41 (1966), págs. 127-188.

Daniélou, J., «Novatien et le *De mundo* d'Apulée», en W. den Boer *et al.* (eds.), *Romanitas et christianitas studia Iano Henrico Waszink a. D. VI Kal. Nov. a. MCMLXXIII, XIII lustra complenti oblata*, North-Holland, Amsterdam, 1973, págs. 71-80.

Marchetta, A., *L'autenticità apuleiana del* De mundo, Collana di Filologia Classica, 6, L'Aquila (Italia), 1991.

Müller, S., *Das Verhältnis von Apuleius'* De Mundo *zu seiner Vorlager*, Philologus Supplementband 32.2, Leipzig, 1939.

Purser, L. C., «Notes on Apuleius' De mundo», *Hermathena*, 37 (1911), págs. 248-263.

Regen, F., *Apuleius philosophus Platonicus. Untersuchungen zur Apologie (De magia) und zu De mundo*, de Gruyter, Berlín-Nueva York, 1971.

Strohm, H., «Studien zur Schrift von der Welt», *MH*, 9 (1952), págs. 137-175.

Estudios sobre el *De Interpretatione*

Bocheński, I. M., *Ancient Formal Logic*, Amsterdam, 1951.

Johanson, C., «Was the magician of Madaura a logician?», *Apeiron*, XVII, 2 (1983), págs. 131-134.

Londey, D. & Johanson, C., «Apuleius and the Square of Opposition», *Phronesis*, 29 (1984), págs. 165-173.

—, *The Logic of Apuleius*, E. J. Brill, Leiden, 1987.

Sullivan, M. W., *Apuleian logic —The nature, sources, and influence of Apuleius's* Peri Hermeneias, Amsterdam, 1967.

Estudios sobre transmisión textual

COURCELLE, P., «De Platon à Saint Ambroise par Apulée. Parallèles textuels entre le *De Excessu Fratris* et le *De Platone*», *Revue de Philologie*, 35 (1961), págs. 15-28.

GARFAGNINI, G. C., «Un *accessus* ad Apuleio e un nuovo codice del Terzo Mitografo Vaticano», *Studi Medievali*, s. 3, 17 (1976), págs. 307-362.

LORIMER, L. W., *The text tradition of Pseudo-Aristotle* De mundo, Oxford, 1924.

MARCHESI, C., «Giovanni Boccaccio e i codici di Apuleio», *Rassegna bibliogr. della Letter. Ital.*, XX (1912), págs. 232-234.

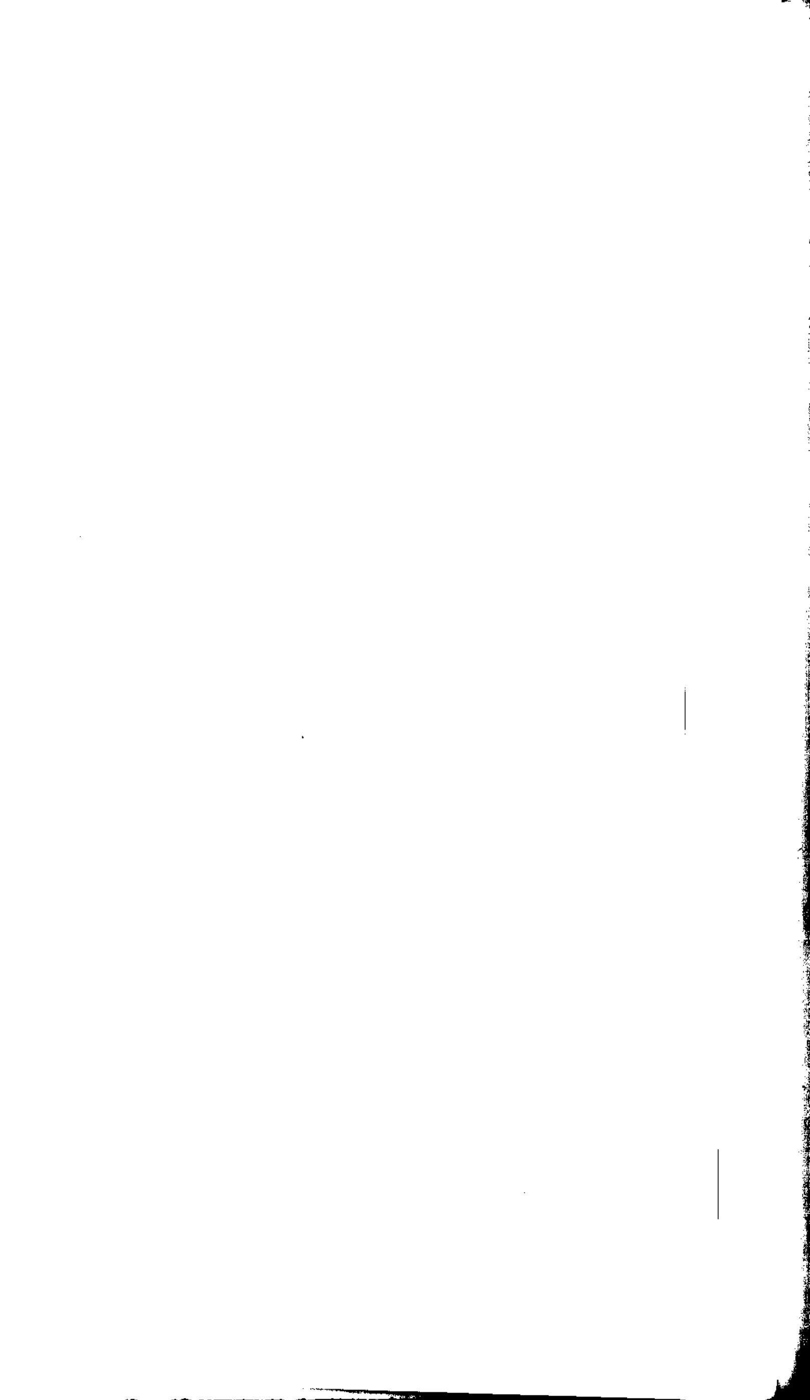
PINI, F., «Varianti del codice Vossiano latino Q 10 al testo delle opere filosofiche di Apuleio», *GIF*, XXII, n° 2 (1970), págs. 21-39.

REDFORS, J., *Echtheitskritische Untersuchung der apuleischen Schriften De Platone und De Mundo*, CWK Gleerup, Lund. 1960.

REGEN, F., «Der *Codex Laurentianus pluteus* 51, 9. Ein bisher vermachlässigter Textzeuge der Apuleischen Schrift *De deo Socratis*», *Nachrichten der Akademie der Wissenschäften in Göttingen*, Philol.-hist. Kl., 1985, n° 5, págs. 197-238.

THOMAS, P., «Étude sur la tradition manuscrite des oeuvres philosophiques d'Apulée», *Bull. Acad. Royale de Belgique*, 4ª ser. (1907), n° 7, págs. 103-147.

EL DIOS DE SÓCRATES



INTRODUCCIÓN

El *De deo Socratis* o *Sobre el dios de Sócrates* adopta la forma de una conferencia pronunciada por un orador profesional con un estilo retórico florido ante un auditorio culto[1], amante de la expresión bella y cuidada[2]. Este anónimo orador debemos suponer que es un trasunto del propio Apuleyo, que, por lo que sabemos, fue un conferenciante especialmente brillante, capaz de deslumbrar a una audiencia variopinta hablando de casi cualquier tema.

La obra ha sido considerada no sólo un completo resumen de los principales puntos de la demonología medioplatónica[3] —un tema tratado de modo casi exclusivo hasta entonces por la filosofía griega—[4], sino también la que más se acerca a la moda de la Segunda Sofística, cuando se ponen juntos dos antagonistas tradicionales como la filosofía y la retórica[5].

---

[1] Según CL. MORESCHINI, *Apuleio e il platonismo*, pág. 19, sería demostrativo del buen nivel cultural alcanzado por las clases cultas del imperio durante el siglo II, en particular, en África.

[2] *Cf.* J. BEAUJEU, *op. cit.*, pág. 3.

[3] *Cf.* CL. MORESCHINI, *Apuleio e il platonismo*, pág. 20: «Si può affermare che il *De deo Socratis* apuleiano è un tentativo, nel complesso ben riuscito, di riprodurre fedelmente la dottrina platonica dei demoni».

[4] *Cf.* J. BEAUJEU, *op. cit.*, pág. 3.

[5] *Cf.* CL. MORESCHINI, *Apuleio e il platonismo*, pág. 19.

Respecto al momento y lugar en que pudo pronunciarse, bien pudo ser tras terminar sus estudios en Atenas durante su paso por Roma, o bien posteriormente en Cartago, pero siempre ante un auditorio latino[6].

Como dijimos más arriba, el dominio que demuestra Apuleyo de la lengua y del estilo nos lleva a pensar que estamos ante una obra de madurez, perteneciente quizás a la misma época de la *Apología* y las *Metamorfosis*.

ESTRUCTURA

El plan general de la obra es bastante claro. Según Beaujeu[7] sería el siguiente:

1. Introducción (115-132): los dioses y los hombres.
1.1. Tripartición de los seres superiores (115-116).
1.2. Los dioses visibles: los astros (116-121).
1.3. Los dioses invisibles (121-124).
1.4. Los hombres (125-132).
2. 1ª parte (132-156): los démones en general.
2.1. Papel de los démones (132-136).
2.2. Morada de los démones (137-145).
2.3. Características generales de los démones (145-150).
2.4. Clasificación de los démones: *a*) démones-almas (150-154); *b*) démones no encarnados (154-156).
3. 2ª parte (157-167): el demon de Sócrates.

[6] *Cf.* J. Beaujeu, *op. cit.*, págs. 3-4. Para este autor, Apuleyo emprende una auténtica «latinización» del tema, que podríamos resumir en la frase: *Id potius praestiterit Latine dissertare, varias species daemonum philosophis perhiberi (El dios de Sócrates* 150).

[7] *Cf.* J. Beaujeu, *op. cit.*, pág. 5.

3.1. Distinción entre la *sapientia* y la *divinatio* (157-162).
3.2. Esencia y manifestaciones del demon de Sócrates (162-167).
4. Conclusión (168-178): exhortación a practicar la sabiduría.

Por su parte, Regen[8] lo simplifica hasta el extremo, estableciendo como temas principales del tratado los siguientes:

1. Los dioses (116-124).
2. Los hombres (125-132).
3. Los démones (132-156).
4. El demon de Sócrates (157-167).
5. La filosofía imitando a Sócrates (168-178).

El texto del *De deo Socratis* aparece en la mayoría de los manuscritos precedido de una suerte de prefacio, constituido en realidad por cinco fragmentos sin aparente relación entre sí, que recuerdan el contenido heterogéneo de los *Flórida*, con los cuales la crítica actual está de acuerdo en relacionarlos.

No obstante, de estos cinco fragmentos, el quinto, que se presenta como la transición de una conferencia, cuya primera parte se habría pronunciado en griego y la segunda se tendría que continuar en latín, fue considerado ya desde el siglo XVI como parte integrante del *De deo Socratis*. Esto supondría que el texto latino conservado sería esa segunda parte de una conferencia iniciada en griego, cuyo tema habrían sido las diversas opiniones de los antiguos sobre el demon de Sócrates.

Sin embargo, el hecho de que por el texto que nos ha llegado se vea claramente que el auditorio debía de ser latino, no griego, y que no se encuentren referencias a un desarrollo anterior ante el

---

[8] *Cf.* F. Regen, «Il *De deo Socratis* di Apuleio (II parte)», *Maia, Rivista di letterature classiche*, 52, 1 (2000), págs. 41-66, en págs. 64-65.

mismo auditorio, como habría sido lo lógico, nos lleva a pensar con Beaujeu que conservamos el texto íntegro del *De deo Socratis*. Como mucho, cabría suponer que se ha perdido un breve preámbulo, dado que el comienzo actual parece algo abrupto[9].

A pesar de que estamos ante unos fragmentos que no pertenecen propiamente hablando a nuestro tratado, como toda la tradición manuscrita los ha considerado como el prefacio de la obra, hemos optado, siguiendo a Moreschini, por incluirlos precediendo al texto verdadero. Por su parte, Beaujeu los coloca aparte, entre los fragmentos de sus *opuscula* filosóficos.

Motivo de debate ha sido también el título del tratado: ¿Por qué *De deo Socratis* y no *De daemone* o incluso *De genio*? Ya san Agustín *(Ciudad de Dios* VIII, 14) se hace eco del problema y llega a decir que *non appellare de deo, sed de daemone Socratis debuit*[10].

En primer lugar, después de explicar en 132 y 133 qué son esos entes que los griegos llaman *démones*, en 157 dice que Sócrates *hunc deum suum cognovit et coluit*, y en 162 utiliza casi en el mismo contexto *daemon* y *deus: ibi vi daemonis praesagiari egebat [...] eoque erat deo suo longe acceptior*. Esto demuestra bien a las claras un uso casi sinónimo de *deus* y *daemon*, siendo el primero de sentido más general y que englobaba al segundo. Algo similar hace Cicerón en *Sobre la adivinación*, donde en I 54, 123 habla primero del *daimonion*, dicho del demon de Sócrates, y algo después emplea *deus* para designar lo mismo.

---

[9] *Cf.* BEAUJEU, *op. cit.*, págs. 5-7; CL. MORESCHINI, «¿Apuleyo mago o *Apuleius philosophus platonicus*?», pág. 167, n. 14 y F. REGEN, «Il *De deo Socratis* di Apuleio (I parte)», págs. 433-436.

[10] Según san Agustín, el llamar al tratado *De deo Socratis* se debió a que Apuleyo se avergonzaba de una obra en la que Sócrates mantenía una relación de amistad con el demonio y donde con tanta profusión y cuidado se distinguía a los dioses de los demonios. Evidentemente, tal opinión no se puede tomar en consideración.

Por lo tanto, Apuleyo emplea *deus* en el título por ser el término general que engloba al *daemon* y, quizá también, por ser el término más familiar a su auditorio latino[11]. Por estas mismas razones mantenemos en la traducción el término 'dios' en vez del de 'demon'.

Más fácil resulta explicar por qué no emplea el término *Genius*. Según dice en 150, se puede dar el nombre de *Genius* al alma individual entendida como demon, mientras que el de Sócrates es una especie de consejero, externo al propio Sócrates.

CONTENIDO DOCTRINAL

Comienza Apuleyo atribuyendo a Platón una clasificación tripartita de los seres vivos[12] —los que están situados en lo más alto, los de en medio y los más bajos— que no obedece sólo a criterios espaciales sino también jerárquicos (115).

La parte más alta, el cielo, la consagró a los dioses inmortales. De éstos, una parte son visibles a nuestros ojos y otros deducimos que existen gracias a la inteligencia (116)[13]. Los dioses visibles se identifican con el Sol y la Luna y con los cinco planetas —que son errantes sólo para los ignorantes, pues en realidad recorren eternamente órbitas absolutamente regulares (117-120)—, además del resto de luminarias (120-121). Los dioses invisibles son los conocidos por todos, entre ellos, los doce olímpicos (121-122).

---

[11] *Cf.* BEAUJEU, *op. cit.*, pág. 203 y F. REGEN, «Il *De deo Socratis* di Apuleio», págs. 438-439.

[12] Cuando Platón, en realidad, distinguía cuatro categorías de seres vivos: dioses, démones, héroes y hombres, como en *Leyes* IV, 717b. Éste tampoco asociaba esta división a las partes del mundo.

[13] Esta división entre dioses visibles e invisibles sí es platónica (*cf. Timeo* 40a-41a), aunque ni en éste ni en sus sucesores se enunciaba de modo tan claro.

Según Apuleyo, Platón considera a los dioses invisibles como seres incorpóreos, dotados de vida, eternos, sin contacto con los cuerpos materiales, perfectos y de una belleza suprema, y buenos por sí mismos (123).

Por encima de los dioses y como padre de éstos se encuentra el demiurgo platónico (aunque Apuleyo no lo cita expresamente), que carece de cualquier sensibilidad. Renuncia a dar ningún otro rasgo de él por la pobreza del lenguaje humano (124).

Descendiendo hasta la Tierra, el ser superior en ella es el hombre, aunque por la maldad de su comportamiento y su carácter criminal ningún animal sea peor que él (125-126). Hace luego una breve caracterización del hombre como habitante de la Tierra (126-127).

Entre 127 y 132 se detiene el autor en la que aparenta ser la principal diferencia entre dioses y hombres: si éstos ocupan el lugar más bajo, la Tierra, y aquéllos el más alto, el cielo, queda clara la enorme distancia que media entre ellos, lo cual puede llevar a alguien a plantear si merece la pena invocar a una divinidad tan lejana[14].

Pero para salvar esa distancia, el espacio intermedio lo ocupan los démones, cuya misión es también la de intermediar entre dioses y hombres (133-137).

Viene luego una larga exposición sobre el lugar donde residen los démones y sobre su composición material (138-145). Partiendo del principio de que cada uno de los elementos debe contar con sus propios seres vivos y teniendo en cuenta que las

---

[14] La insistencia de Apuleyo en la distancia abismal que aleja a hombres de dioses —que le servirá para justificar la existencia de los démones— no es un argumento meramente retórico, ni responde a influencia estoica, sino que es expresión de la particular religiosidad del autor y de su época, que necesitaban saber no sólo que los dioses existían sino que estaban cerca de los hombres. Sobre esto, *cf.* BEAUJEU, *op. cit.*, pág. 214.

aves no son los habitantes del aire —sino que son terrestres—, los auténticos habitantes del aire son los démones[15], entes materiales con algo de peso y algo de ligereza, pero invisibles al ojo humano, salvo que la voluntad divina establezca lo contrario[16].

Pasa luego a decir que los poetas suelen imaginarse el comportamiento de los dioses a partir del de los démones, suponiendo así que muestran las mismas afecciones y sentimientos que los hombres, cuando lo propio de los dioses es un estado espiritual siempre idéntico y una eterna imperturbabilidad (146-147).

Los démones se caracterizan de modo general por ser seres vivos, racionales; pueden experimentar pasiones, son de cuerpo aéreo y de vida eterna[17]. Los tres primeros rasgos los tienen en común con los hombres, el cuarto es exclusivo suyo y el quinto lo comparten con los dioses —con los que, por supuesto, también comparten los dos primeros rasgos—. Su principal diferencia con respecto a éstos es su alma pasible. La existencia de este tipo de seres garantiza a los fieles la viabilidad de los diversos preceptos y sacrificios religiosos (147-150).

El siguiente punto en su exposición es tratar los distintos

---

[15] No aparece en Platón sino en sus primeros discípulos, la asignación del aire como residencia de los démones. Asimismo, el argumento de que las aves *no son los auténticos* habitantes del aire, pues son terrestres, según BEAUJEU, *op. cit.*, pág. 222, sólo se encuentra en este pasaje de Apuleyo, aunque, según el autor francés, no es original suyo sino que pudo tomarlo de Varrón.

[16] Según apunta BEAUJEU, *ibid.*, ningún tratadista antiguo se extendió tanto como Apuleyo en la exposición de las características físicas de los démones, tomando como punto de partida ideas fundamentalmente estoicas. Asimismo, esta imagen material de los démones está muy cercana a las creencias populares y tiene una cierta similitud también con la descripción que ofrece Plutarco de las almas de los muertos a su llegada a la luna, según BEAUJEU, *op. cit.*, pág. 225, en particular n. 2.

[17] Tampoco se encuentra en ningún autor antiguo una relación tan completa de las características de los démones. *Cf.* BEAUJEU, *op. cit.*, pág. 227.

tipos de démones[18], comenzando por el alma humana entendida como demon (150-154). En este sentido, Apuleyo diferencia entre el alma-demon cuando está encarnada, a la cual identifica con el Genio de los romanos, y el alma-demon ya descarnada, tras abandonar el cuerpo, que identifica con los Lemures. Entre éstos distingue al Lar familiar, encargado de proteger a los descendientes; los Larvas, espíritus errantes o fantasmas, castigados así por sus malas acciones, y los Manes, según Apuleyo, denominación genérica que se emplea cuando no se sabe la suerte (si Lar o Larva) de esa alma descarnada[19].

Superiores a éstos son otros démones más venerables, sin vínculos corporales, entre los cuales se encuentran unos que son testigos[20] y guardianes de nuestra vida, conocedores de nuestros pensamientos, que cuando morimos nos conducen al tribunal que ha de juzgar nuestro comportamiento y actúan como defensores (o acusadores) nuestros (155-156).

A este tipo de demon personal pertenece el de Sócrates, del cual hace una primera mención en 157, para dar paso a un pequeño excurso sobre la sabiduría y la adivinación (158-162)

---

[18] Como es sabido, en Platón aparecían ya los démones clasificados en tres categorías: demon-alma, el demon de Sócrates y el demon-semidiós. Estas tres categorías aparecen también en Apuleyo, pero dispuestas y estructuradas de un modo completamente diferente al del maestro (*cf.* BEAUJEU, *op. cit.*, pág. 230).

[19] Esta clasificación de las almas descarnadas es, en esencia, romana. La única discrepancia seria es la de identificar a los *Lemures* con los espíritus de los muertos en general, sean buenos o malos (los *di Parentes*), cuando aquéllos eran considerados fundamentalmente malos (*cf.* BEAUJEU, *op. cit.*, pág. 234). De otro lado, esta tripartición no responde a la actitud de las almas descarnadas respecto a los vivos, sino que obedece a la conducta seguida por esas mismas almas cuando ocupaban un cuerpo. De este modo, los Lares están integrados por las almas de los buenos; los Larvas, por las almas de los malvados, y los Manes, por las de los *incerti* (*cf.* BEAUJEU, *op. cit.*, pág. 235).

[20] Según BEAUJEU, *op. cit.*, pág. 238, es exclusiva de Apuleyo la idea de que estos démones son testigos de nuestras acciones.

—facultad racional la primera e intervención de la divinidad la segunda, cuya diferencia se ejemplifica con hechos narrados en los poemas de Homero—, que se cierra indicando que también Sócrates, en todas las cuestiones que sobrepasaban su sabiduría, recurría a la capacidad de presagiar de su demon.

Como ya se ha indicado más arriba, entre 162 y 167 Apuleyo se detiene a hablar sobre la esencia y el modo como se aparecía el demon de Sócrates. En primer lugar, su demon actuaba siempre para refrenarlo antes que para incitarlo a hacer algo, dada la naturaleza del filósofo: hombre siempre dispuesto a llevar a cabo por sí mismo los deberes que le convenían (162-163).

Al parecer, este demon se manifestaba a Sócrates mediante una especie de voz de procedencia divina (163-164), insistiendo en el hecho de que fuera una «especie de voz» para recalcar su origen misterioso y divino (165-166). Pero, en opinión del autor, las manifestaciones del demon no eran sólo sonoras, sino también visuales: Sócrates llegaría a ver a su demon, hecho éste nada sorprenderte, si hemos de creer a los pitagóricos, para los cuales lo raro era no ver a uno de estos entes divinos (166-167)[21].

De otro lado, la parte final del *tractatus* (168-178) es una especie de conclusión que sirve como exhortación a practicar la sabiduría.

Apuleyo parte de la constatación de que para vivir mejor, como desean todos los hombres, es preciso cultivar el alma con la razón, algo que casi nadie hace, a pesar de disponer de tan buenos ejemplos como el de Sócrates. Frente al resto de las artes, cuyo desconocimiento no supone ninguna ignominia para el hombre de bien, el cultivo del alma es necesario para todos los hombres (168-169).

---

[21] Además de en este pasaje de Apuleyo sólo en PLUTARCO, *De gen. Socr.* 580c, se afirma que el demon de Sócrates era visible. Sobre esto, *cf.* BEAUJEU, *op. cit.*, págs. 243-244.

Es lastimoso, pero frecuente, el espectáculo de los hombres que gastan con prodigalidad en toda clase de bienes materiales, con los que no llegan a alcanzar la felicidad, pues ésta sólo se encuentra en la sabiduría, la mayor de las riquezas (170-172). Y es que a los ricos se los valora como a los caballos que se compran en el mercado, en los cuales no se tiene en cuenta los adornos que puedan portar, sino sólo su aspecto y su naturaleza (173-174). En este sentido, a la hora de valorar al hombre hay que prescindir de todo lo que le resulta ajeno o extraño (linaje, riquezas, belleza o prestancia física) y centrarse en su sabiduría y dominio del bien. Todo esto lo poseía Sócrates y por eso menospreciaba todo lo demás (174-175)[22].

El tratado termina animando al hombre a evitar el elogio de aquello que le es ajeno, siguiendo en este caso el ejemplo de Ulises, considerado desde antiguo modelo del hombre sabio, pues sólo con su sabiduría fue capaz de afrontar todos los retos que encontró en su viaje de vuelta a su patria (176-178).

FUENTES[23]

Respecto al tema de las fuentes, lo primero que hay que negar es que Apuleyo se haya servido de alguna fuente griega

[22] Como bien demuestra BEAUJEU, *op. cit.*, págs. 244-247, esta conclusión adopta la forma de una diatriba, incluyendo muchos de sus tópicos, como que el sabio es semejante a un dios, que aprender a vivir bien es más importante que el conocimiento de las artes liberales, que la verdadera riqueza siempre es interior, la crítica a los falsos bienes (que son el nacimiento, la riqueza o la belleza) o que hay que evitar el lujo de las habitaciones, entre otros. A este respecto, *cf.* A. OLTRAMARE, *Les origines de la diatribe romaine*, Ginebra, 1926, págs. 44 y ss. y 263 y ss.

[23] Sobre este punto, *cf.* BEAUJEU, *op. cit.*, págs. 10-14; J. DILLON, *The Middle Platonists*, págs. 317-320, y CL. MORESCHINI, *Apuleio e il platonismo*, págs. 22-27.

intermedia para componer su tratado demonológico, como *sí* hizo en cambio con el *De mundo* o, presuntamente, con las *Metamorfosis*. Los motivos alegados son en esencia la organización y elección del material, que refleja unos intereses y una perspectiva muy personales[24].

De otro lado, como en cualquier otro tratado de demonología antigua, la fuente primera procede de la obra de Platón, en particular de tres de sus diálogos: el *Banquete*, *Fedro* y las *Leyes*. Pero el hecho de que en este tratado Apuleyo atribuya al maestro más cosas de las que realmente dijo, nos obliga a suponer también otras fuentes, en particular Jenócrates y el autor del *Epínomis*, cuyas especulaciones contribuyeron a sistematizar las vagas alusiones contenidas en los diálogos platónicos[25].

Del platonismo, la doctrina demonológica pasó al resto de escuelas, entre ellas el estoicismo, el cual dejó también sus huellas en el tratado de Apuleyo. Aunque a principios del siglo XX la crítica exageró la deuda del Madaurense respecto a los estoicos, en particular a Posidonio, hoy día se matiza mucho más y se reduce a algunos argumentos, como el esquema en el que se presentan los planetas, o la teoría sobre el equilibrio físico de los cuerpos o los temas de la diatriba que sirven de conclusión a su exposición.

Junto al influjo platónico y estoico se han señalado elementos de origen aristotélico, como la idea de la eternidad de los

---

[24] *Cf.* G. BARRA, «Il valore e il significato del *De deo Socratis*», pág. 100: «Il "*De deo Socratis*" nasce da uno stimolo interiore, da un interesse vigile e sincero per l'argomento trattato».

[25] No obstante, Cl. MORESCHINI, «¿Apuleyo mago o *Apuleius philosophus platonicus*?», págs. 168-169 advierte de la excesiva importancia concedida tradicionalmente a Jenócrates en el terreno de la demonología platónica. Resulta más lógico pensar, según este autor, que una doctrina tan compleja no sea el resultado tanto de la actividad de una única persona, cuanto de las aportaciones de épocas sucesivas, incluyendo el estoicismo.

dioses tanto en el pasado como en el futuro —cuando Platón, con excepción del Demiurgo, consideraba a los dioses como engendrados—, o su creencia en la impasibilidad y el alejamiento de los dioses que le acercaba al epicureísmo y que le servía para justificar la existencia de los démones como divinidades intermedias. Esta presencia del aristotelismo se confirmará luego en el resto de *opuscula* filosóficos.

Asimismo, es posible entrever algunos influjos pitagóricos, como la correspondencia entre las tres partes en que divide el mundo y las tres categorías de seres superiores que las habitan, así como la insistencia en que el demon de Sócrates era visible para éste, algo en lo que coincide con Plutarco (*De genio Socr.* 580c).

Se ha especulado sobre el alcance de la influencia de la demonología del platonismo medio que, sin duda, Apuleyo debía de conocer. Pero si comparamos el *De deo Socratis* con los aspectos demonológicos recogidos en el *Didaskalikos* de Alcínoo, las diferencias son notables: en este último los démones están presentes en los cuatro elementos (algo que Platón, evidentemente, no dijo), no aparecen clasificados y se cree en la reencarnación, extremo éste que rechaza Apuleyo.

Dentro del medioplatonismo, a pesar de la deuda que Apuleyo reconoce que tiene con Plutarco (*Metamorfosis* 1, 2) y de las coincidencias puntuales que en el terreno de la demonología ambos mantienen —como la clasificación de los démones en tres grupos o el aludido carácter visible del demon de Sócrates—, una parte importante de la crítica no cree en la influencia directa de Plutarco sobre el Madaurense[26].

---

[26] *Cf.* BEAUJEU, *op. cit.*, pág. 14 y CL. MORESCHINI, «¿Apuleyo mago o *Apuleius philosophus platonicus*?», pág. 168: «La demonología de Apuleyo, sin embargo, no parece influida por aquélla, tan cambiante y poco sistemática, de Plutarco, sino que se atiende mucho más a la tradición platónica y conserva

Entre los autores latinos, uno de los que más parece haber influido en el *De deo Socratis* es Lucrecio[27]. Esta influencia no se reduce a citas puntuales, sino que impregna toda la obra y es fruto de una lectura detenida del *De rerum natura*, a través de la cual Apuleyo habría llegado a percibir el sentido religioso que anima al poema por encima de sus sonoras declaraciones de ateísmo.

VALORACIÓN FINAL DE LA OBRA

El *De deo Socratis* no es sólo, como se ha dicho, el más completo tratado demonológico que nos ha legado la Antigüedad, sino que también es fiel reflejo de las preocupaciones religiosas del siglo II y, sobre todo, de su autor, como demuestra el hecho de que de este mismo tema se trata en el *De Platone*, en el *De mundo* y hasta en la *Apología*, sin olvidar su obra más señera: las *Metamorfosis*.

Frente a la idea de unos dioses distantes y fríos, como postulaban los peripatéticos y los epicúreos, y de una humanidad abandonada a su suerte, Apuleyo, como buen platónico, pero también como hombre que proyecta sus intereses filosóficos hacia el campo de la religiosidad y el misticismo, llena el espacio intermedio entre divinidades y humanidad con seres vivos racionales, de naturaleza aérea, que experimentan pasiones como nosotros y eternos, que sirven de mediadores entre hombres y

---

con mayor fidelidad la doctrina de Jenócrates». Por su parte, J. DILLON, *The Middle Platonists*, págs. 318-319, parece dejar abierta la posibilidad al influjo de Plutarco en, al menos, algunos puntos de la demonología del Madaurense: «Nevertheless, his account here is plainly inspired by the Xenocratean tradition, whether through the intermediacy of Plutarch or another».

[27] Sobre este punto concreto, *cf.* G. BARRA, «Il valore e il significato del *De deo Socratis*», págs. 100-113.

dioses, dando sentido así a los rituales que componen las distintas religiones y seguridad a los hombres piadosos.

Creemos que ese fin, el de dar seguridad a los hombres que tenían en la religión su única tabla de salvación frente a los sinsabores del mundo material, es el que llevó a Apuleyo en última instancia a redactar su *De deo Socratis* y el que explica la propia esencia del tratado.

Para ello introdujo los materiales provenientes de la religión popular en el molde que le proporcionaba la filosofía platónica en su línea más ortodoxa, aderezada con doctrinas de diversa procedencia (estoicismo, aristotelismo y pitagorismo) que la propia tradición platónica había asumido con el paso de los siglos, a lo cual añadió su propio interés y convicciones personales, que le llevan, por ejemplo, a enfatizar el papel de guardianes de esos démones superiores que jamás se han encarnado; o a rechazar el dualismo declarado de Plutarco (y quizá de Jenócrates), que divide a los démones en buenos y malos, aunque Apuleyo reconoce la existencia del demon malo en la figura de los Larvas, esas almas humanas descarnadas que en vida han hecho el mal. A todo esto hay que agregar los aderezos de su brillante retórica, justificables al tratarse de una conferencia que seguramente llegó a pronunciar en la realidad.

PERVIVENCIA DEL *DE DEO SOCRATIS*

Como el tratado de demonología más completo conservado de la Antigüedad, el *De deo Socratis* tuvo una buena recepción en la Antigüedad y en el medievo.

En primer lugar, fue utilizado por los autores cristianos, en particular san Agustín, que se sirvió de él en su *Ciudad de Dios*, en los libros VIII (caps. 14-22) y en buena parte del IX, con el

objeto de refutar la idea de que existieran démones buenos, dado que al estar sometidos a las mismas pasiones que los hombres no eran mejores que éstos (por lo que también era absurdo rendirles culto, pues los hombres deben venerar sólo a un ser superior). De esta manera, al reducir a los démones al papel de entidades malvadas despeja el terreno para que sean los ángeles de la religión cristiana los únicos entes intermediarios entre Dios y el hombre. De este modo, a la jerarquía platónica Dios supremo-dioses-démones-hombres, san Agustín opone la cristiana Dios-ángeles-hombres-démones[28].

Como ha señalado la crítica, la actitud de san Agustín respecto a Apuleyo era de respeto por su labor como filósofo, incluso cuando polemizaba con él; mientras tanto, respecto a su fama de mago, parece que Agustín no la tenía por cierta: es como si quisiera extirparla y limpiar así la fama del ilustre coterráneo[29].

Entre los autores cristianos se ha señalado también la posibilidad de que Tertuliano utilizase, precisamente, el *De deo Socratis* apuleyano para su *De anima*, en algunos pasajes, como el 1, el 4 (donde podría rastrearse una alusión a todo el tratado apuleyano) o el capítulo 46 (dedicado a la naturaleza de los sueños, en particular de los sueños proféticos)[30].

---

[28] Respecto al uso que hizo Agustín de la demonología apuleyana, *cf.* Cl. Moreschini, *Apuleio e il platonismo*, págs. 240-254 y, sobre todo, P. Siniscalco, «Dai mediatori al mediatore. La demonologia di Apuleio e la critica di Agostino», en E. Corsini y E. Costa, *L'autunno del diavolo*, 2 vols., Bompiani, Milán, 1990, I, págs. 279-294. Asimismo, según E. H. Haight, *op. cit.*, pág. 97, el hecho de que Apuleyo dijera que los démones (no los dioses) amaban a algunas mujeres y que el Amor mismo era uno de los démones superiores, pudo influir en las ideas de Agustín sobre la existencia de espíritus íncubos que mantenían relaciones con mujeres.

[29] *Cf.* Cl. Moreschini, *Apuleio e il platonismo*, págs. 222-223.

[30] *Cf.* Cl. Moreschini, *Apuleio e il platonismo*, págs. 225-227.

Quizá con las debidas reservas se podría sugerir un posible influjo del tratado apuleyano en el *Adversus Nationes* de Arnobio, en particular en la teología (en concreto, en la caracterización de Dios) y en su demonología, aunque aquí, tal vez, a través de Cornelio Labeón[31].

En fin, Lactancio, en *Inst.* II, 15, demuestra conocer la exposición apuleyana sobre los démones[32].

Todavía en la Antigüedad, es muy posible que el tratado de Apuleyo fuera usado también por Marciano Capela en su *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, II, 149 y ss., en una exposición sobre los démones, los genios y los Manes. No obstante, no puede descartarse algún autor intermedio entre Apuleyo y Capela[33].

Durante el medievo el interés por toda la filosofía del Madaurense y por este tratado en particular, que llegó a ser copiado aparte, se incrementó notablemente a partir del siglo XI. Este interés volvió a confirmarse también en el periodo renacentista[34].

Por lo pronto, Alfano de Salerno (siglo XI), en su *Vita et Passio Sanctae Christinae*, afirma (*PL* CXLVII, 1272B) que esta santa había leído y estudiado por extenso el *De deo Socra-*

---

[31] *Cf.* CL. MORESCHINI, *Apuleio e il platonismo*, págs. 228-240.

[32] *Cf.* E. H. HAIGHT, *op. cit.*, pág. 92.

[33] *Cf.* BEAUJEU, *op. cit.*, pág. 16 y CL. MORESCHINI, *Apuleio e il platonismo*, págs. 256-257. No obstante, como indica este último, L. LENAZ, en su estudio sobre MARCIANO CAPELA (*De nuptiis Philologiae et Mercurii liber secundus*, introd., trad. y comentario de L. Lenaz, Liviana, Padua, 1975), se inclina por descartar toda influencia dado que la teología de Capela es mucho más compleja que la demonología apuleyana.

[34] Sobre esto, *cf.* CL. MORESCHINI, *Apuleio e il platonismo*, págs. 259-266 y, sobre todo, «Sulla fama di Apuleio», *passim*. Sobre la recepción de Apuleyo sigue siendo útil también el trabajo de E. H. HAIGHT, *op. cit.*, en particular págs. 90-110.

tis y llega a citar párrafos amplios provenientes supuestamente de este tratado, de cuya autenticidad se duda por no encontrarse en la tradición manuscrita.

En la cultura medieval inglesa, Geoffrey de Monmouth, autor de la *Historia Regum Britanniae*, conoce el *De deo Socratis*, al igual que Radulfus de Diceto, que presenta amplios extractos de esta obra en su *Abbreviationes Chronicorum*. El máximo representante de esta cultura, Juan de Salisbury, en el siglo XIII, demuestra conocer el *De deo Socratis* (cita ampliamente los caps. 21-24), cuya conclusión, una exhortación a practicar la filosofía como único bien del hombre, le impresionó vivamente. También dirige al Madaurense palabras de elogio, en particular por su empeño moral y por la elegancia de su estilo. En fin, dice de él también que es universalmente conocido.

Vicente de Beauvais cita muy a menudo el *De deo Socratis* en su obra enciclopédica el *Speculum Doctrinale*. Santo Tomás de Aquino, en su *Summa contra Gentes*, III, 109, conoce la doctrina apuleyana de los démones y cita expresamente a nuestro autor. Del mismo modo hay algunas referencias al tratado apuleyano en el *De animalibus* de Alberto Magno, como cuando se dice que Sócrates es el más sabio de los hombres (algo procedente, quizá, de *De deo Socratis*, cap. 17) o cuando se hace mención a la división apuleyana entre dioses visibles e invisibles (*cf. De deo Socratis*, caps. 1 y 2).

Ya en el periodo renacentista, en 1440 fue escrita la *Vita Socratis* de Giannozzo Manetti, obra que ha permanecido inédita hasta su publicación en 1974 por M. Montuori. La obra, perteneciente al tipo de biografías humanísticas construidas siguiendo el modelo de Plutarco y Suetonio, además de basarse en fuentes griegas (seguramente más Diógenes Laercio que Platón mismo), recurrió al *De deo Socratis* para el tema del demon socrático.

En fin, Marsilio Ficino también manifestó su interés por este tratado, pues lo recogió en el manuscrito *Ambrosianus S*, escrito por él en 1454, junto con la obra de Calcidio, el *Gorgias* platónico en versión latina y los *Topica* de Cicerón. Asimismo, proceden del *De deo Socratis* las referencias a la demonología que se hacen en su *Commentarium in Convivium Platonis*.

EL DIOS DE SÓCRATES

PRÓLOGO (DE *FLÓRIDA*)[1]

1. Los que habéis querido que os hable improvisadamente, 103 escuchad este ensayo tras la prueba decisiva[2]. Y es que, según creo, correré el riesgo de un buen ensayo, puesto que hablaré 104 sin pensar después de haber reflexionado sobre un tema aprobado por vosotros. Pues no temo desagradaros en asuntos ligeros

[1] Los cinco parágrafos que constituyen este supuesto Prólogo del *De deo Socratis* aparecen precediendo a esta obra ya en los manuscritos. No obstante, desde el siglo XVI, autores como Pierre Pithou sostenían que, en realidad, habría que relacionarlos con los *Flórida*. Esta opinión es la defendida mayoritariamente por los editores, salvo, entre otros, por G. F. Hildebrand, Chr. Lütjohann y C. Moreschini, que es a quien seguimos. Hasta finales del siglo XIX, estos cinco párrafos se consideraban divididos en dos partes: la primera, hasta IV, la fábula del cuervo y la zorra, preámbulo de un discurso improvisado, y V, texto de transición entre dos partes de una conferencia, la primera pronunciada en griego y la que vendría después, en latín. No obstante, Paul Thomas se opone a esta división y considera que los cuatro primeros textos no tienen conexión entre sí, sino que fueron recopilados por la similitud de su tema, pues tres de ellos (I, III, IV) son anuncios de discursos improvisados y solicitud de indulgencia de los oyentes.

[2] Lo normal es que primero vengan los ensayos y tras ellos, la prueba definitiva.

cuando os he complacido en otros más serios. Pero para que me conozcáis en todas mis facetas, también en esta improvisación, como dice Lucilio[3], <...> y carente de arte, comprobad si soy el mismo sin preparar que preparado —al menos aquellos de vosotros que aún no conocéis mis improvisaciones—; por supuesto, escuchar esto os exigirá el mismo esfuerzo que cuando escribimos, y una actitud más indulgente que cuando leemos. En efecto, de ordinario, los hombres inteligentes suelen mostrar un juicio muy severo respecto a las obras elaboradas, y una indulgencia más benevolente en los trabajos hechos sobre 105 la marcha. Las obras escritas se sopesan y se examinan una y otra vez, mientras que las hechas sin pensar se entienden al tiempo que se perdonan, y no sin razón: pues lo que se lee en forma escrita, cuando uno se calla[4], permanecerá tal como se ha presentado; en cambio, las palabras que sobre la marcha casi se comparten[5] con vosotros, quedarán tal como las hayáis dejado con vuestra opinión favorable. Por lo tanto, en la medida que <...> a continuación voy a adaptar mis palabras <...> veo que disfrutáis escuchándome. Por eso, en vuestra mano está redon- 106 dear mis velas y largarlas, para que no se queden sueltas ni flojas, apretadas ni plegadas[6].

2. Voy a poner a prueba lo que dijo Aristipo, ese famoso Aristipo, fundador de la escuela cirenaica y, como él mismo

[3] *Cf.* Festo, 496, 10 L. = Lucilio, *Fragmentos* 1279 Marx (= 1131 Warm.). Tras el término *improvisación (schedio)* hay una laguna.

[4] Es sabido que los antiguos solían leer en voz alta.

[5] Seguimos la lectura *partienda* que da Moreschini.

[6] El empleo de metáforas marítimas para referirse a la elocuencia era algo frecuente en los autores latinos (*cf.* Cic., *Tusculanas* IV, 9). A lo que el autor se refiere es que en manos del auditorio está que su discurso vaya viento en popa, pues sólo con sus aplausos podrán redondearse sus velas, henchirse con el viento favorable que permitirá que el navío avance.

prefería llamarse, discípulo de Sócrates[7]; a él, un tirano le preguntó de qué le había servido una dedicación tan intensa y duradera a la filosofía; Aristipo le respondió: «Para poder hablar con todos los hombres con tranquilidad y sin miedo».

3. Si la idea se expresa con palabras improvisadas es porque ha surgido de repente, como si en una cerca hubiera que colocar las piedras aleatoriamente, sin constituir una masa interior compacta, sin alinear rigurosamente la fachada ni ajustar las hileras de piedras con la regla; por eso yo, como constructor de (107) este discurso, no traeré de mi montaña piedra tallada en ángulo recto, aplanada perfectamente por todos sus lados, igualada a la perfección en sus caras externas, sino que para cada tarea emplearé materiales desiguales, o pulidos en su superficie, o pro- (108) minentes en sus ángulos, o de redondez en forma de bola, sin regla para alinear, ni medida para igualar, ni ingeniosa plomada. Ninguna obra puede ser a la vez apresurada y fruto de la reflexión, ni hay nada que pueda tener simultáneamente el elogio de la diligencia ni el encanto de la prontitud.

4. Me he sometido a la voluntad de algunos que deseaban en grado sumo que yo improvisara. Pero, por Hércules, temo que me suceda lo que cuenta Esopo que le ocurrió al cuervo de la fábula, a saber, que mientras pretendo ganarme este nuevo renombre, me vea obligado a perder ese otro más pequeño que antes conseguí. Me exigís la fábula y, por supuesto, no me da reparos contarla. Un cuervo y una zorra habían visto a la vez un trozo de alimento[8]

---

[7] Aristipo de Cirene (435-350 a. C.), que frecuentó al mismísimo Sócrates como discípulo, fue el fundador en la primera mitad del siglo IV a. C. de la escuela cirenaica, una de las «escuelas socráticas menores», que preconizaba una moral hedonista.

[8] De carne o de queso, según cuál de las tres versiones antiguas de la famosa fábula del cuervo y la zorra se siga.

109 y se apresuraban a cogerlo con el mismo afán, pero desigual rapidez, la zorra a la carrera y el cuervo volando. Por lo tanto, el ave adelanta al cuadrúpedo, pues con sus dos alas desplegadas se desliza ayudada por la brisa favorable y se anticipa, y así contenta tanto por la presa como por la victoria, elevándose en altura, se posa segura en lo más alto de la copa de una encina cercana. Entonces la zorra, por su parte, puesto que no la tenía a tiro de piedra, le arrojó los dardos del engaño. En efecto, se dirigió hacia el árbol en cuestión y se situó debajo, y cuando vio al ladrón en lo alto lleno de gozo por su presa, comenzó a alabarlo astutamente: «¡Qué necio he sido por competir en vano con el ave de Apolo[9]! Puesto que ¿quién ha tenido nunca un cuerpo tan bien proporcionado, que no es ni demasiado pequeño ni demasiado grande, sino
110 cuanto conviene a la utilidad y la belleza? El plumaje suave, la cabeza fina, el pico fuerte; con alas hechas para perseguir, con ojos penetrantes, con garras que sujetan bien sus presas. ¿Y qué diré de su color? Siendo dos los colores que más destacan, el negro como la pez y el blanco como la nieve, que sirven para distinguir entre sí la noche del día, Apolo se los concedió a sus dos aves predilectas: el blanco al cisne y el negro al cuervo. Igual que le otorgó el canto al cisne, ¡ojalá que también le hubiese concedido la voz al cuervo! De esa manera, un ave tan bella, que aventaja con mucho a todo el género aviar, no estaría privada de voz, y ella, que constituye las delicias del dios de la palabra, no viviría muda y sin lengua». Cuando el cuervo escuchó que sólo le faltaba esto para aventajar al resto de las aves, al intentar emitir un sonoro graznido, para no ser inferior tampoco al cisne en el canto, olvidándose del trozo de comida que sujetaba con el pico, lo abrió completamente y así, lo que había conseguido con el vuelo, lo
111 perdió con el canto; la zorra, en cambio, lo que había perdido con

[9] Apolo en su función de dios oracular tenía al cuervo como ave propia por ser éste ave de presagio.

la carrera, lo recuperó con su astucia. Resumamos esta fábula todo lo que sea posible: el cuervo para probar sus facultades vocales, lo único que la zorra había fingido que le faltaba para que su belleza fuera completa, cuando empezó a graznar, cedió a la embaucadora la presa que llevaba en el pico.

5. Ya hace tiempo que sé lo que reclamáis con esas señales, que prosiga con el resto de la materia en latín. Pues, como al (112) principio vosotros deseabais cosas distintas, recuerdo que os (113) prometí que ninguno de los dos bandos, ni los que preferíais que hablara en griego ni los que me solicitabais que lo hiciera en latín, se iría sin su parte de este discurso. Por eso, si lo estimáis oportuno, basta ya de hablar como los atenienses; es momento ya de trasladarse de Grecia al Lacio, y es que ya nos encontramos casi en la mitad de este tema, de forma que, en mi opinión, esta segunda parte, en comparación con la parte griega precedente, no debe ser ni más floja en argumentos, ni más escasa de ideas, ni más pobre en ejemplos, ni de expresión más débil.



EL DIOS DE SÓCRATES[1]

1. Platón dividió en tres partes toda la naturaleza en lo que 115 se refiere a los seres vivos principales y consideró que en lo más alto estaban los dioses. Lo más alto, lo de en medio y lo más bajo debes entenderlo no sólo como separaciones espaciales sino como rangos naturales, que a su vez se distinguen no por una sola o por dos cualidades, sino por muchas[2]. Como punto de partida más claro él tomó la disposición espacial. Así, como exigía su mayor dignidad, consagró a los dioses inmortales el 116 cielo; de estos dioses celestiales, una parte los percibimos por medio de la vista, otros sabemos de su existencia por la inteligencia.

Con la vista distinguimos

---

[1] Desde la Antigüedad, muchos autores se preguntaron por qué razón Apuleyo utilizó *deus* en el título de la obra y no términos más específicos como *genius* o *daemon*. Como ya hemos apuntado en la Introducción, nuestro autor habría preferido emplear un término, *deus*, más familiar a los romanos y de sentido general que engloba acepciones tan concretas como la de 'demon', como sucede no sólo en otros pasajes de la misma obra (*cf.* 150, 21; 151, 2), sino también en otros autores latinos (*cf.* CIC., *Familiares* XVI, 2, 1; VIRG., *Eneida* XI, 183).

[2] *Cf. Timeo* 39c y ss. Esta misma división se encuentra en el *De Platone* 190.

A las más brillantes luminarias del mundo, las que conducís la marcha del año por el cielo[3];

Y no sólo a las luminarias principales: al artífice del día y a 117 la Luna, rival del Sol, ornato de la noche, ya se encuentre creciente, medio llena, hinchada o llena, antorcha variable en su luminosidad, que cuanto más se aleja del Sol, tanto más se ilumina, con similar incremento en su recorrido y en su luz, estableciendo la duración del mes con sus aumentos y con sus correspondientes pérdidas; bien con brillo propio y no continuo, como creen los caldeos[4], poseedora de luz por una parte, desprovista de brillo por otra, mediante el movimiento de rotación de su rostro de diversos colores es capaz de cambiar su apariencia de muchas maneras[5], o bien desprovista por comple- 118 to de luz propia, precisa de la luz ajena, con su cuerpo opaco pero pulido como si fuera un espejo capta los rayos del sol oblicuo o de frente[6] y, para emplear las palabras de Lucrecio,

de su cuerpo emite una luz bastarda[7];

---

[3] *Cf.* VIRG., *Geórgicas* I, 5-6.

[4] Es la lectura que da Moreschini, a quien seguimos aquí en vez de a Beaujeu, quien lee aquí: *sive illa proprio sed perpeti candore *pollens*, ut Chaldaei arbitrantur*, que vendría a significar «poderosa por su brillo propio pero continuo, como creen los caldeos».

[5] Seguimos de nuevo aquí a Moreschini que propone la lectura *multiiuga pollens*.

[6] Aquí seguimos a Beaujeu en vez de a Moreschini, que lee *obstitit vel adversi*.

[7] *Cf.* LUCR. V, 575-576. Apuleyo ha unido al final de un verso una palabra del verso anterior:

Lunaque sive ***notho*** *fertur loca lumine lustrans,*
Sive suam proprio ***iactat de corpore lucem.***

2. De éstas cualquiera que sea la teoría verdadera —pues esto lo veré después[8]—, sin embargo, respecto a la Luna y el Sol, ningún griego ni bárbaro tendrá la menor duda de que son dioses, y no sólo éstos, como dije, sino también las cinco estrellas, que vulgarmente se denominan errantes por los ignorantes[9] y que, a pesar de su curso inflexible, fijo y determinado, recorren eternamente órbitas totalmente ordenadas según unas alternancias divinas. En efecto, a pesar de la variedad aparente de sus recorridos, sin embargo están dotadas de una velocidad siempre constante y uniforme; en ocasiones aparentan avances y en otras retrogradaciones en una alternancia admirable según la posición, la curvatura y la longitud[10] de los círculos, los cuales conoce bien quien está versado en los ortos y los ocasos de los astros. Entre los dioses visibles, si estás de acuerdo con Platón, coloca también las demás luminarias: 119 120

Arturo, las lluviosas Híades y las dos Osas[11]

y de la misma manera los demás dioses brillantes, por los cuales vemos adornado y coronado el coro del cielo, en tiempo claro, con austero encanto, con amenazador adorno en las noches estrelladas, cuando miramos las variadas cinceladuras de maravillosos resplandores, como dice Ennio[12], en este perfectísimo escudo del mundo. 121

---

[8] Sin embargo, Apuleyo no vuelve a tratar de este punto.

[9] También en *De Platone* 201 vuelve a insistir en la misma idea, el error que cometen los ignorantes al denominar errantes a los planetas. Nuestro autor sabe, como ya desde antiguo, que las supuestas variaciones erráticas en el movimiento de los astros eran meras ilusiones ópticas.

[10] Se trata del término *abstitutum* equivalente a *longinquitas*. Aquí seguimos la *lectio* de Moreschini.

[11] *Cf.* Virg., *Eneida* III, 516.

[12] *Cf.* Ennio, *Frag. scaen.* 216, Vahlen[3] = Warm. 223. Según A. Camarero, *Apuleyo, Tratados filosóficos*, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et

Hay otra categoría de dioses, que la naturaleza ha negado a nuestros ojos, pero que tras una atenta investigación podemos contemplar con la inteligencia, una contemplación más profunda gracias a la agudeza de la mente. Entre ellos se encuentran los doce cuyos nombres, Ennio logró disponer en dos versos:

Juno, Vesta, Minerva, Ceres, Diana, Venus, Marte,
Mercurio, Júpiter, Neptuno, Vulcano, Apolo[13]

122 Y los demás de esta categoría, cuyos nombres resultan familiares a nuestros oídos desde hace ya mucho, pero cuyos poderes son conjeturados por nuestros espíritus a través de los diversos beneficios observados en el transcurso de la vida en las cuestiones de las que se ocupa cada uno.

3. Por lo demás, la muchedumbre de ignorantes no iniciada en la filosofía, privada de lo sagrado, desprovista de la auténtica razón, carente de religiosidad y de verdad, que practica un culto excesivamente escrupuloso, desprecia a los dioses de modo totalmente insolente, una parte con la superstición, otra con un desdén lleno de temor y soberbia. Pues a todos estos dioses que 123 ocupan las elevadas regiones del éter y que están muy alejados del contacto con los hombres, muchos los veneran pero sin cumplir los ritos, todos los temen pero por ignorancia, unos pocos los niegan pero por impiedad. Platón considera a estos dioses como seres incorpóreos, dotados de vida, sin principio ni fin, pero eternos en el futuro y en el pasado, sin contacto con los cuerpos por su propia naturaleza, dotados de una índole perfecta para la felicidad suprema, sin participación en ningún bien

---

Romanorum Mexicana, UNAM, México, 1968, págs. XCVIII-XCIX, n. 11, puede referirse a *Anales* 16.

[13] *Cf.* ENNIO, *Anales* 38-39.

exterior sino buenos por sí mismos también para todas las cosas que les son adecuadas de un modo fácil, simple, libre y sin impedimento. Respecto al padre de éstos, que es el soberano y autor de todas las cosas, libre de todas las ataduras de la sensibilidad y de cualquier actividad, sin estar obligado de ningún modo a ninguna tarea, ¿de qué sirve empezar a definirlo, cuando Platón, dotado de celestial elocuencia y de una dialéctica comparable a la de los dioses inmortales, no deja de afirmar que éste con su exceso increíble e inefable de grandeza, por la pobreza del lenguaje humano, no puede ser descrito por ningún discurso ni siquiera mínimamente, y los hombres sabios, cuando con la fuerza de su espíritu se han apartado del cuerpo, cuanto les ha sido posible, apenas han alcanzado a comprender a este Dios, y esto sólo en ocasiones, como en plena oscuridad de repente una potente luz brilla con un fugaz resplandor? 124

Por lo tanto, dejaré de lado este tema, en el que ni yo ni mi maestro Platón hemos podido disponer de las palabras adecuadas a su amplitud, y al sobrepasar ampliamente las cuestiones tratadas a mi insuficiencia de medios, tocaré retirada y haré bajar finalmente mi discurso del cielo a la Tierra. En ella, el ser superior somos los hombres, aunque la mayoría por indiferencia hacia la verdadera doctrina se ha pervertido con toda clase de errores y sacrilegios, han cometido crímenes y se han vuelto unas auténticas fieras tras acabar casi con la mansedumbre de su propia especie, de forma que no es posible ver en la Tierra a ningún animal peor que el hombre. Pero ahora es momento de hablar no de nuestros errores, sino de la estructura de la naturaleza. 125 126

4. Por consiguiente, los hombres, que gozan[14] de la razón, que son poderosos por el lenguaje, con almas inmortales, con

[14] Preferimos la *lectio gaudentes* de Beaujeu a la de *plaudentes* defendida por Moreschini.

miembros mortales, con espíritus ligeros e inquietos, con cuerpos pesados y sometidos a todos los males, de costumbres diferentes, de errores semejantes, con una osadía obstinada, con una esperanza que no conoce el desaliento, cuyo esfuerzo es
127 vano y su fortuna perecedera, mortales a nivel individual, pero colectivamente inmortales en la especie en su conjunto, mudables a su vez por el reemplazo de la prole, víctimas también del tiempo fugaz, la sabiduría lenta, la muerte veloz y una vida lamentable, son habitantes de la Tierra.

Hasta ahora tenéis dos tipos de seres animados: los dioses que se diferencian de los hombres por muchas cosas: por la altura de su lugar de residencia, por la eternidad de su vida, por la perfección de su naturaleza, por la falta de relaciones directas entre ellos, puesto que es tan grande la distancia que separa las moradas más elevadas de las más bajas y la fuerza vital es allí eterna e invariable, mientras que aquí es caduca y pasajera; la naturaleza de aquéllos los eleva a la felicidad, la de aquí nos reduce a las mayores desgracias. Por lo tanto, ¿qué decir ahora? ¿La naturaleza no se ha atado a sí misma con ningún tipo de cadena, sino que ha consentido dividirse[15] entre una parte divina y otra humana y, como si dijéramos, debilitarse por esa
128 división? Pues, como dice el mismo Platón[16], ningún dios se mezcla con los hombres, y la prueba principal de su excelencia es que no se mancha con ningún contacto con nosotros. Una parte de ellos sólo los vemos con nuestra corta vista, como los astros, de cuyo tamaño y colores los hombres aún dudan, los demás sólo se conocen por la inteligencia y no sin esfuerzo. En modo alguno sería conveniente admirarse respecto a los dioses inmortales, puesto que por lo demás también entre los hombres,

---

[15] Seguimos aquí la lectura de Beaujeu, *partitam*. En Moreschini aparece +*campse*.

[16] *Banquete* 203a.

aquél que ha sido elevado por el poderoso favor de la fortuna y llevado hasta el vacilante estrado e inestable plataforma del trono, se vuelve inaccesible y vive en lo más recóndito de su dignidad después de alejar todo lo que puede a los testigos. En efecto, el trato frecuente produce menosprecio, el esporádico concita admiración.

5. Alguno podría objetarme: «Orador, después de esa teoría tuya celeste, sin duda, pero casi inhumana, ¿qué salida me queda, si los hombres son apartados por completo de los dioses inmortales y relegados a estos infiernos terrestres, de manera que se impida cualquier relación de aquéllos con los dioses celestiales y ninguno de los habitantes del cielo venga a visitarlos como el pastor, el domador de caballos o el boyero a sus respectivos rebaños de baladores, relinchadores y mugidores, para calmar a los furiosos, curar a los enfermos y asistir a los necesitados? Ningún dios, dices, interviene en los asuntos humanos; por lo tanto, ¿a quién dirigiré mis súplicas? ¿A quién haré mis votos? ¿A quién ofreceré sacrificios? ¿A quién invocaré durante toda mi vida como ayuda para los desdichados, como protector de los buenos y como oponente de los malvados? En fin, lo que es muy frecuente, ¿a quién pondré por testigo de mis juramentos? ¿O diré como el Ascanio virgiliano

Juro esto por mi cabeza, por la cual antes solía jurar mi padre[17]?

Pero, Julo, tu padre podía prestar este juramento entre los troyanos, que pertenecían al mismo linaje, y quizás entre los griegos que conocía de los combates; pero entre los rútulos, a los que conocía hacía poco, si nadie tenía confianza en esta cabeza,

[17] *Cf.* VIRG. *Eneida* IX, 300. Aquí se están mezclando los versos 300 y 301, por lo que es obvio que Apuleyo cita de memoria.

131 ¿qué dios saldrá garante por ti? ¿O será tu mano derecha y tu lanza como para el muy impetuoso Mecencio? Ésta sólo acudía cuando él luchaba en defensa de otros:

Mi dios es mi diestra y la lanza que blando[18].

¡Dejemos eso, dioses tan sangrientos, diestra cansada de dar muerte y lanza herrumbrosa por la sangre!: ninguno de los dos es digno de que jures por ellos, y no se debe jurar por éstos, cuando este honor es propio del dios principal. Pues la propia expresión *ius iurandum* significa «juramento de Júpiter», como 132 dice Ennio[19]. Por lo tanto, ¿qué piensas? ¿Juraré por Júpiter piedra según un antiquísimo rito romano?[20] Y si Platón tiene razón al decir que la divinidad nunca se relaciona con el hombre, más fácilmente me escuchará una piedra que Júpiter».

6. «No hasta ese punto —respondería Platón en defensa de su teoría con mi voz—, no sostengo yo que los dioses se encuentran separados y alejados de nosotros hasta el punto de creer que ni siquiera nuestros votos llegan hasta ellos[21]. Pues no los he apartado del cuidado de los asuntos humanos, sino sólo de su gestión directa. Por lo demás, hay algunos poderes divinos intermedios en el lugar que ocupa el aire, entre el éter

---

[18] *Cf.* VIRG. *Eneida* X, 773-774.

[19] CIC., en *Sobre los deberes* 3, 29, 104 cita un verso de ENNIO, *O fides alma, apta pinnis et iusiurandum Iovis*, que es posible que sea al que se refiere nuestro autor. El problema es que aquí no se da la etimología de la palabra *iusiurandum*, aunque sí se relaciona con Júpiter el honor del juramento.

[20] Se está aludiendo aquí a un tipo de juramento romano donde, al lanzar una piedra, se decía: «Si me equivoco voluntariamente, que Júpiter me aparte de mis bienes como yo lanzo esta piedra a lo lejos». (Sobre esto, *cf.* A. CAMARERO, *op. cit.*, pág. C, n. 20).

[21] *Cf. Epínomis* 984 d-e.

situado en la parte superior y la inferior correspondiente a la tierra, por medio de los cuales trasladan hasta los dioses nuestros anhelos y méritos. Los griegos les dan a éstos el nombre de *démones*, con la función entre los habitantes de la Tierra y los del cielo de trasladar desde aquí las plegarias y desde allí los dones; entre uno y otro lado, éstos transportan, desde aquí las súplicas y desde allí la ayuda, como si fueran intérpretes y salvadores de ambos. También por medio de ellos, como dice Platón en el *Banquete*[22], tienen lugar todas las revelaciones, los variados portentos de los magos y toda clase de presagios. En efecto, algunos escogidos de entre ellos se encargan de asuntos diversos, cada uno según la esfera que le ha sido asignada, dar forma a los sueños, dividir las entrañas de las víctimas, gobernar el vuelo de las aves, modular el canto de éstas, inspirar a los profetas, arrojar los rayos, hacer resplandecer las nubes y el resto de cosas de este tipo por las cuales entrevemos el futuro. Debemos pensar que todo esto ocurre por la voluntad, el poder y la autoridad de los dioses celestiales, pero también por la sumisión, la acción y la intermediación de los démones.

133

134

7. Tarea, ocupación y cuidado de éstos es que los sueños amenacen a Aníbal con la pérdida de un ojo, que la observación de las entrañas de las víctimas predigan a Flaminio el peligro de un desastre, que los augurios adjudiquen a Atio Navio el prodigio de la piedra de afilar[23]; del mismo modo que los astros anti-

135

---

[22] *Cf. Banquete* 202e.

[23] Atio Navio fue responsable junto con Rómulo de poner las bases de la ciencia augural romana, y por eso impidió a Tarquinio que llevara a cabo ninguna acción sin consultar antes los auspicios. Con ocasión de un enfrentamiento con el rey a propósito de unos cambios en unas centurias de caballería para los que era preciso solicitar los correspondientes auspicios, el rey dijo a Navio, para poner en ridículo su ciencia augural, que consultara a las aves si era facti-

cipen a algunos su futura dignidad real, que un águila cubra con su sombra el bonete[24] de Tarquinio el Antiguo, que una llama ilumine la cabeza de Servio Tulio[25]; en fin, todas las predicciones de los adivinos, los sacrificios expiatorios de los etruscos, los monumentos elevados en los lugares tocados por el rayo[26] y 136 las profecías en verso de las sibilas. Todas estas cosas, como he dicho, las ejecutan una serie de potestades intermediarias entre los hombres y los dioses. Pues la majestad de los dioses celestiales impediría que alguno de ellos provocara[27] un sueño a Aníbal, o que plegara los órganos[28] de la víctima a Flaminio, o

ble lo que estaba pensando. Tras la toma de auspicios, contestó que sí era factible. Lo que el rey estaba pensando era si el augur podría cortar una piedra en dos con una navaja de afeitar. Navio lo hizo, lo cual se consideró milagroso, levantándose en el lugar una estatua.

[24] Traducimos así el término *apex*, referido aquí a esa especie de gorro o píleo que llevaban algunos sacerdotes romanos como el *flamen Dialis*, aunque el término se refiere más propiamente al ápice en que terminaba este peculiar tocado sacerdotal.

[25] Se trata de dos prodigios bastante conocidos. En el primer caso, cuando Tarquinio el Antiguo llegó a Roma, en el Janículo, encontrándose con su mujer en un carro, un águila le arrebató su gorro, volviéndoselo a colocar, lo cual se interpretó como la anuencia divina para que fuera coronado rey. Respecto al segundo, se cuenta cómo Servio Tulio, de niño, fue visto por numerosos testigos con la cabeza rodeada de llamas mientras dormía. Al despertar, las llamas se apagaron. Tras esto, Tarquinio el Antiguo lo protegió, le concedió la mano de su hija y lo convirtió en su sucesor.

[26] Era costumbre en Roma rodear con un vallado los lugares alcanzados por los rayos y dedicarlos a Júpiter.

[27] Traducimos así *fingat* según la *lectio* de Beaujeu, en vez de *pingat* de Moreschini, forma ésta que también da un sentido asumible, 'representar', 'adornar'.

[28] Beaujeu y Moreschini leen aquí *conruget* / *corruget* respectivamente, 'plegar', 'formar arrugas', quedando así el sentido que ofrecemos, que parece referirse al hecho de que al plegar los órganos de la víctima, al impedir que éstos se vean adecuadamente, se está dificultando su consulta. Los códices, por su parte, ofrecen *conroget*, 'solicitar, buscar por doquier', por lo que quedaría

que dirigiera al ave de Atio Navio, o que pusiera en verso las profecías de la Sibila, o que quisiera arrebatar y devolver el 137 bonete a Tarquinio, o incendiar sin quemar la cabeza a Servio. No corresponde a los dioses superiores descender hasta estos extremos: esto es lo que les ha correspondido en suerte a las divinidades intermedias, que habitan en las regiones del aire colindantes con la Tierra y, asimismo, contiguas al cielo, del mismo modo que cada parte de la naturaleza posee sus propios seres vivos, el éter posee los que describen círculos y la tierra los que caminan.

8. Por lo tanto, dado que son cuatro los elementos más conocidos, como si la naturaleza se hubiera dividido en cuatro grandes partes, y hay seres vivos propios de la tierra, las aguas, las llamas —en efecto, Aristóteles sostiene[29] que en los hornos 138 ardientes revolotean unos seres vivos específicos, dotados de alitas, y que pasan toda su vida en el fuego, nacen y mueren con él—, y como una amplia variedad de astros, como ya antes he dicho, son visibles en lo más alto del éter, es decir, en el más puro ardor del fuego, ¿por qué la naturaleza iba a permitir que sólo este cuarto elemento del aire, que se extiende por un espacio tan amplio, estuviera desprovisto de todo, vacío de pobladores? ¿Por qué no iban a nacer en él seres vivos aéreos, como en el fuego seres inflamados, en el agua seres fluidos y en la tierra seres terrosos? Pues quien asigne el aire a las aves, con toda razón se podría llamar falsa a esa opinión, ya que ninguna de ellas se eleva por encima de la cumbre del Olimpo. Y aunque 139 ésta se considera la más elevada de todas, sin embargo, si se midiera su altura en vertical, según afirman los geómetras, no

«o que buscara por doquier la víctima para Flaminio», de sentido más oscuro que la *lectio* que seguimos.

[29] *Cf.* Aristót., *Historia de los animales* 5, 19, 522b, 10.

alcanzaría en el mejor de los casos los diez estadios[30], mientras que hay una inmensa masa de aire hasta el punto más cercano a la órbita de la Luna, por encima del cual comienza el éter hacia 140 arriba. ¿Qué decir, pues, de esta masa de aire tan grande que se extiende desde la parte más baja de la órbita lunar hasta la parte más alta de la cumbre del Olimpo? Sí, ¿qué decir? ¿Estará desprovista de sus propios seres vivos y será ésta una parte de la naturaleza muerta y débil? Es más, si te fijas bien, las propias aves se deberían considerar también más animales terrestres que aéreos. En efecto, éstas obtienen en la tierra su subsistencia, su alimento y su habitáculo; sólo atraviesan volando el aire más próximo a la tierra. Por lo demás, cuando tienen cansados los remos de sus alas, la tierra viene a ser algo así como su puerto.

9. Y si como algo evidente la razón exige que se deben concebir seres vivos específicos también en el aire, sólo nos queda argumentar cuáles son y de qué naturaleza. Así pues, no pueden tener nada terrestre —pues caerían por el peso—, pero tampoco nada ígneo, pues serían arrastrados hacia arriba por el calor. Debemos asignarles una naturaleza intermedia en función de su espacio intermedio, de manera que según el carácter del lugar así también sea el carácter de sus pobladores. ¡Ea, pues! Démosles forma y creemos mentalmente estructuras corpóreas de un 141 tipo que no sean tan pesadas como las compuestas de tierra ni tan ligeras como las de éter, sino que de algún modo sean distintas a ambas o por contra sean una mezcla de ambas, porque se haya o bien descartado o bien regulado la participación de ambas sustancias; pero es más fácil concebir que participan de ambas que de ninguna de las dos. Por lo tanto, vamos a suponer

[30] Es decir, unos 1775 m, cuando en realidad su pico más alto, el Mitikas, alcanza los 2917 m.

que los cuerpos de estos démones tienen un poco de peso, para que no se eleven hasta las regiones superiores, y algo de ligereza, para que no se precipiten a las regiones más bajas.

10. Y para que no creáis que estoy inventando cosas increíbles a la manera de los poetas, os daré inmediatamente un ejemplo de este estado intermedio y equilibrado: de una sutileza 142 corporal no muy diferente vemos las nubes condensadas[31]; si éstas fueran tan ligeras como todo lo que está desprovisto por completo de peso, situándose a causa de su peso por debajo de las crestas, como tan a menudo las vemos, nunca coronarían la cima de un elevado monte como si fueran collares redondos[32]. Y si densas por su propia naturaleza fueran tan pesadas que ninguna mezcla de vivacidad y ligereza fuera capaz de elevarlas, sin duda caerían por su propio peso como un trozo de plomo y como una piedra y se estrellarían contra el suelo. Por el contrario, suspendidas y móviles, son llevadas por los vientos de acá para allá como los barcos por el piélago del aire, cambiando un poco de aspecto según la proximidad o la lejanía. Puesto que si engordan por algún líquido, se precipitan hacia abajo como para dar a luz. Por ello las nubes, cuando van más 143 cargadas de humedad, circulan más bajo empujadas por el aquilón y con paso más lento; el curso de las que van sin humedad es más alto, y se mueven igual que vellones de lana, como blanco rebaño con vuelo raudo. ¿No has oído lo que dice Lucrecio con mucha elocuencia sobre el trueno?:

---

[31] Esta comparación con las nubes, como ejemplo del tipo de materialidad de que están dotados los démones, según Apuleyo, debe mucho a LUCR. VI, 102 y ss.

[32] Aunque hemos preferido mantener la traducción literal del latín *(curvis torquibus)*, parece que Apuleyo se refiere aquí a un tipo de collar rígido y redondo conocido como *torque*, llevado desde antiguo por muchos pueblos, entre ellos, los celtas. Su forma, realmente, es de herradura circular.

En primer lugar, el trueno conmueve el azul del cielo,
porque las nubes etéreas, volando por lo alto, se desplazan
en pugna con vientos contrarios[33].

11. Si las nubes vuelan alto de acá para allá, ellas que tienen un origen completamente terrestre y que deben volver a la tierra a derramarse, ¿qué pensarás de los cuerpos de los démones, que 144 están constituidos de una mezcla muchísimo más sutil? Pues no están formados por una aglomeración del vapor fangoso y de la húmeda neblina de aquí abajo, como le sucede al género de las nubes, sino por la agregación de lo más puro del aire, elemento transparente y sereno, y por eso no sin razón son invisibles para los hombres, salvo que por voluntad divina se muestren a la vista de éstos, puesto que en ellos no existe nada de la consistencia de la tierra que sea capaz de usurpar el lugar de la luz, que pueda suponer un obstáculo para nuestros ojos y detener 145 nuestra mirada tras encontrarse con la necesaria solidez, sino que poseen hilos materiales tan espaciados entre sí, tan brillantes y tenues que dejan pasar los rayos de nuestra vista a través de sus huecos, los reflejan con su brillo y los eluden con su sutileza. De esta naturaleza es la famosa Minerva de Homero, que se presentó en medio de las asambleas de los griegos para contener a Aquiles. El verso griego, si os esperáis un poco, os lo diré en latín, y este dice así: por consiguiente, Minerva, como he dicho, por orden de Juno acudió para refrenar a Aquiles:

Sólo para él es visible, ningún otro la ve[34].

De esta naturaleza es también la famosa Yuturna de Virgilio, que se mueve en medio de miles dispuesta a ayudar a su hermano:

---

[33] *Cf.* Lucr., VI, 96-98.

[34] Es la traducción que Apuleyo hace de Hom., *Ilíada* I, 198.

se mezcla con los hombres y ninguno la ve[35].

Exactamente lo mismo de lo que se vanagloria el soldado de Plauto de su escudo:

cegando con su resplandor los ojos de los enemigos[36].

12. Y para no seguir hablando más de los demás, a partir de esta categoría de démones los poetas suelen modelar a los dioses, en modo alguno alejados de la verdad, los cuales odian y aman a ciertos hombres: a unos los hacen prosperar y subir; a otros, por 146 el contrario, se les muestran hostiles y los atormentan; también se compadecen, se indignan, se acongojan, se alegran y experimentan todos los sentimientos del alma humana; sufren las dudas de los flujos y reflujos de los pensamientos por una similar turbación del corazón y agitación del espíritu: perturbaciones y tormentas que se mantienen alejadas de la tranquilidad de los dioses celestiales. Todos los dioses del cielo disfrutan de un estado espiritual siempre idéntico y de eterna imperturbabilidad, el cual nunca se ve empujado fuera de sus límites hacia el dolor ni hacia el placer y no se aparta de su línea de conducta constante por alguna afección repentina ni por imposición de otro —pues nada hay más poderoso que un dios— ni por su propia voluntad —pues nada hay más perfecto que un dios—[37]. Ahora bien, ¿cómo puede parecer haber sido perfecto quien pasa de un estado anterior a otro mejor, cuando nadie busca voluntariamente cosas 147 nuevas, salvo si está descontento con las antiguas? Este cambio

[35] Se trata de VIRG., *Eneida* I, 440, aunque en el original se refiere al propio Eneas, no a Yuturna, que no aparece hasta el libro XII.

[36] *Cf.* PLAUT., *El soldado fanfarrón*, 4.

[37] Sobre esto, *cf.* PLAT., *República* 380d-381b; *Filebo* 33b y *Epínomis* 985a.

de actitud no puede producirse sin el desprecio de todo lo anterior. Por lo cual un dios no debe sufrir ninguna pasión temporal de odio ni de amor, ni por ello ser presa de la indignación ni de la misericordia, ni angustiarse por nada, ni saltar de alegría, sino que libre de todas las pasiones del alma no debe dolerse ni alegrarse nunca, ni querer o no querer algo súbitamente.

13. Todas estas cosas y las demás de este tipo concuerdan bien con la situación intermedia de los démones. En efecto, se encuentran situados entre nosotros y los dioses, tanto por el lugar que ocupan como por la naturaleza de su espíritu, teniendo en común con los dioses la inmortalidad y con los seres inferiores las afecciones del alma. Pues, como nosotros, pueden sufrir todos los apaciguamientos y estímulos del alma: así la ira los enardece, la compasión los doblega, las ofrendas los atraen, los ruegos los apaciguan, las injusticias los exasperan, 148 los honores los halagan y todo lo demás los hace cambiar como a nosotros. En fin, para resumirlo todo en una definición, los démones por su género son seres vivos, racionales por su naturaleza, susceptibles de pasiones en su ánimo, aéreos de cuerpo, eternos en cuanto al tiempo[38]. De las cinco cualidades que he mencionado, las tres primeras las tienen en común con nosotros, la cuarta les es propia y la última la poseen en común con los dioses inmortales, pero se diferencian de éstos por su capacidad para padecer. Los he denominado susceptibles de pasiones, según creo, con razón, porque están sometidos a las mismas perturbaciones del alma que nosotros.

14. Por ello se debe tener confianza también en los diversos preceptos religiosos y en los variados tipos de sacrificios, y en que entre estas deidades hay algunas que se complacen con las

---

[38] CALC., *Comentario al Timeo*, 135, 197 da una definición muy similar.

víctimas, las ceremonias o los rituales nocturnos o diurnos, públicos o secretos, más alegres o más tristes, como las divinidades egipcias en general con los lamentos, las griegas muy a menudo 149 con las danzas en coro, las bárbaras con el estrépito de los cimbalistas, tamborileros y flautistas. Del mismo modo, los demás elementos de las ceremonias religiosas difieren mucho según los países: las marchas procesionales, el silencio de los misterios, las funciones de los sacerdotes, las prescripciones impuestas a los que sacrifican; igualmente, las representaciones y los adornos de los dioses, la consagración y orientación de los templos, la muerte y los colores de las víctimas. Todas estas cosas según la costum- 150 bre de cada lugar se consideran solemnes e invariables, como por lo general a través de los sueños, las predicciones y los oráculos descubrimos muy a menudo la indignación de los dioses, si se descuida algo en el culto por indolencia o por exceso de confianza. Ejemplos de este tipo dispongo en gran cantidad, pero son tan conocidos y numerosos, que nadie se pondría a recordarlos que no olvidara muchos más de los que citara.

Por eso desistiré por el momento de llenar mi discurso con estas cosas, que si no disfrutan de un crédito seguro por parte de todos, al menos sí de una notoriedad general. Será mejor explicar en latín que los filósofos hablan de diversas clases de démones, para que conozcáis de modo más claro y completo el presentimiento de Sócrates y el dios que tenía como amigo.

15. También en un cierto sentido, el alma humana aún encarnada en el cuerpo se denomina demon:

> ¿Son acaso los dioses, Euríalo, los que introducen este ardor [en mi alma,
> o es que cada uno convierte en dios su funesto deseo?[39]

[39] Virg., *Eneida* IX, 184-185.

Por lo tanto, un buen deseo del alma es también un buen dios. De ahí que algunos piensen, como ya se ha indicado más arriba, que se llame *eudaemones* a las personas felices, cuyo demon es bueno; es decir, su alma, es perfecta por su virtud. A éste en nuestra lengua, según mi interpretación, no sé si buena, 151 pero asumo el riesgo, se le podría llamar Genio[40], puesto que este dios, que es el alma de cada uno, aunque sea inmortal, de alguna manera es engendrado con el hombre, de modo que las preces que se dirigen al Genio y a las rodillas, me parece que atestiguan nuestros vínculos y trabazón, que comprenden bajo dos nombres el cuerpo y el alma, cuya asociación y acoplamiento nos constituye a nosotros.

En un segundo sentido hay otra clase de démones, el alma humana que, acabado su tiempo de servicio en la vida, abandona su cuerpo. A ésta veo que en la antigua lengua latina se la llama a menudo Lémur[41]. De entre estos Lémures, el que tiene a su cargo la protección de sus descendientes y posee la casa con su poder benévolo y tranquilo se llama Lar familiar; 153 en cambio, el que por causa de sus malas acciones en la vida es castigado a vagar errante, sin asiento fijo, como si fuera una especie de exilio, como vano fantasma para los hombres de bien, pero dañino para los malvados, a esta categoría generalmente se la llama Larvas. Cuando no se sabe qué suerte le ha correspondido a cada uno, si es un Lar o una Larva, se

[40] Apuleyo identifica el alma-*nous-demon* griego con el Genio de los romanos, aunque la correspondencia no es perfecta. El *Genius*, relacionado con la raíz *gen-*, 'engendrar', es un espíritu identificado con el yo individual, que nace con el hombre y muere con él y que preside la procreación.

[41] Es la única vez que aparece en latín el término *Lemur* usado en singular. De otro lado, para los romanos, los Lémures eran los espíritus de los muertos que una vez por año, coincidiendo con el festival de las Lemuria, en mayo, volvían a la tierra y a los que había que conjurar para que dejaran en paz a los vivos.

le da el nombre de dios Mane[42]; evidentemente, el título de dios se le ha añadido aquí por razones honoríficas; pues sólo llaman dioses a los démones que, tras haber conducido el carro de la vida de modo justo y prudente, son considerados después por los hombres como dioses y provistos de templos y ceremonias públicas, como Anfiarao[43] en Beocia, Mopso[44] en África, Osiris en Egipto, otro en otro pueblo, Esculapio en todas partes[45]. 154

16. Pero toda esta clasificación corresponde a la de los démones que en algún momento estuvieron en el cuerpo humano. Hay otros no inferiores en número, muy superiores en dignidad, un tipo de démones más elevado, más venerable,

---

[42] Traducimos 'Mane' en vez del más habitual 'Manes', por encontrarse esta palabra en singular en el texto original, siendo éste un caso único en la lengua latina.

[43] Anfiarao fue un famoso adivino y rey de Argos. Murió en Tebas, durante la guerra de los Siete contra Tebas. Al principio se negó a participar en la expedición, cuyo funesto final conocía de antemano. Sin embargo, fue convencido para participar en la misma por su esposa, Erifila. Pereció por obra de Zeus, quien, no obstante, le concedió la inmortalidad. Siguió ejerciendo su función oracular en Oropo (Ática).

[44] Se conocen dos personajes con este nombre y ambos adivinos: el primero, un lapita, que participó en la expedición de los Argonautas, de la cual llegó a ser, después de Idmón, el adivino oficial, muriendo en Libia, durante la expedición de los Argonautas, mordido por una serpiente; el segundo, hijo de Manto, es nieto de Tiresias y a él se atribuye la fundación de Colofón, siendo también el adivino de Apolo en Claro, momento en el cual compitió con el adivino Calcante, que venía de Troya, y al que derrotó fácilmente.

[45] Esculapio, el Asclepio griego, era dios de la medicina e hijo de Apolo. De él se contaba que había aprendido a resucitar a los muertos con la sangre de la Gorgona que había recibido de Atenea. Por ello fue fulminado y muerto por Zeus que lo convirtió en la constelación de Serpentario. Su culto, en efecto, estaba muy extendido por todo el mundo antiguo, en particular, en Epidauro, Atenas, Pérgamo, Esmirna y Cartago.

que, siempre libres de las ataduras y los vínculos corporales, se ocupan de funciones determinadas. Entre éstos, el Sueño y 155 el Amor poseen un poder opuesto entre sí: el Amor el de estar despierto, y el Sueño el de adormecer. De esta clase superior de démones dice Platón que se concede a cada hombre testigos y guardianes del devenir de su vida, que, invisibles para todos, están presentes siempre como jueces no sólo de todos nuestros actos, sino también de todos nuestros pensamientos. Pero cuando terminada la vida hay que volver, el mismo demon que nos fue proporcionado es el encargado de llevarnos inmediatamente y de conducirnos al tribunal, como si estuviéramos bajo su custodia, y de asistirnos en la defensa de nuestra causa: nos refuta, si mentimos en algo, y nos apoya, si decimos la verdad; en una palabra, se dicta sentencia en base a su testimonio. Por lo tanto, todos vosotros, que por mi intermediación escucháis esta divina opinión de Platón, disponed vuestros espíritus para hacer o meditar cualquier cosa, sabiendo que ante estos guardianes el hombre no tiene ningún secreto ni dentro ni fuera de su alma; es más, el demon 156 toma parte en todo con curiosidad, lo inspecciona todo, se da cuenta de todo, habita en lo más profundo de la mente haciendo la función de la conciencia. Este guardián privado del que hablo, prefecto personal, espía de la casa, administrador particular, conocedor de lo íntimo, observador permanente, juez inseparable, testigo inevitable, reprobador del mal, aprobador del bien, si se le presta la debida atención, si se le conoce francamente, si se le venera piadosamente, igual que el suyo fue venerado por Sócrates con justicia y con bondad, en los momentos de incertidumbre será para ti un previsor, un consejero en las situaciones dudosas, un protector en los peligros, un socorro en la pobreza, que mediante sueños, señales e incluso quizás en persona, cuando la situación lo requiera, podrá apartar de ti el mal, procurarte el bien, levantarte cuan-

do estés abatido, apoyarte en tus indecisiones, aclarar las cosas oscuras, dirigir la buena suerte y corregir la mala.

17. Por lo tanto, ¿sorprendente, si Sócrates, hombre perfecto entre todos y también sabio según testimonio de Apolo, conoció y veneró a este dios suyo y por eso su guardián —yo lo llamaré casi su Lar familiar por su complicidad— alejó de él todo lo que debía alejarse y tomó todas las precauciones que debían tomarse y le previno de todo lo que debía prevenirle, siempre que, sin embargo, cuando la sabiduría dejaba de cumplir su deber, estaba necesitado no de un consejo sino de un presagio, para apoyarse en la adivinación cuando vacilaba por la duda? Son muchas las circunstancias en que incluso los sabios acuden corriendo a los adivinos y a los oráculos. 157 158

¿Acaso en Homero no se ve, como en un inmenso espejo, muy claramente repartidas estas dos funciones: por un lado la de la adivinación y por otro la de la sabiduría? Cuando los dos pilares principales de todo el ejército se muestran en desacuerdo, Agamenón, el rey poderoso, y Aquiles, el guerrero invencible, y se necesita un hombre, alabado por su elocuencia y famoso por su experiencia, que apacigüe la soberbia del Atrida y contenga el carácter indómito del Pelida, que se haga escuchar ante ellos por su autoridad, que los aconseje con ejemplos, que los calme con sus palabras, ¿quién se levantó en tales circunstancias para hablar?[46] Evidentemente el orador de Pilos[47], de elegante elocuencia, hábil por su experiencia, de venerable vejez,

---

[46] No tiene mucho sentido la lectura que aquí defiende Beaujeu, que lee *me ad dicendum*. Preferimos la lectura *se ad dicendum* que vemos en el aparato crítico.

[47] Se trata de Néstor, anciano prudente que aparece en la *Ilíada*, 1, 245 y ss., mediando en la disputa de los jefes aqueos al comienzo del episodio de la cólera de Aquiles.

el cual todos sabían que tenía el cuerpo débil por los años, pero que su espíritu era vigoroso por su prudencia y sus palabras fluían con dulzura.

159 18. De la misma manera, cuando en las situaciones críticas y desesperadas hay que escoger espías, que penetren en el campamento enemigo a altas horas de la noche, ¿no es cierto que se escoge a Ulises y la Diomedes[48] como si fueran la idea y el instrumento, el espíritu y la mano, el valor y la espada? Pero cuando, inactivos, imposibilitados de marchar desde Áulide y negándose a hacerlo por el desánimo, deben consultar la dificultad de la empresa militar, la facilidad del camino, la tranquilidad del mar y la clemencia de los vientos por los signos de las entrañas de las víctimas, por el vuelo de las aves y el alimento de las serpientes, la verdad es que guardan silencio mutuamente las dos mayores cumbres de la sabiduría griega, el de Ítaca y el de Pilos; fue Calcante[49], el más destacado en el arte de la adivinación, quien observó al mismo tiempo las aves, el altar y el árbol y, sin dilación, gracias a su capacidad adivinatoria, alejó la tempestad, hizo zarpar la flota y predijo una campaña de diez años; no de otro modo sucedía en el ejército troyano cuando las circunstancias obligaban a usar la adivinación, se calla aquel sabio senado y no se atreven a pronunciar palabra ni Hicetaón ni Lampo ni Clitio[50], sino que todos escuchan en silencio los

160

162

[48] La radical diferencia de carácter entre Ulises y Diomedes hace que aparezcan emparejados como representantes, respectivamente, de la sabiduría práctica y del valor militar.

[49] Calcante fue el principal adivino griego, responsable, como se dice en el texto, de la decisión de hacer zarpar las naves griegas contra Troya. Predijo también que la victoria de los griegos llegaría a los diez años de lucha (*cf. Ilíada*, 2, 300 y ss.).

[50] Son ancianos que, como Néstor, ya no pueden combatir, pero que tenían buenas dotes oratorias, según nos presenta Hom., *Ilíada*, 3, 146 y ss.

augurios desagradables de Heleno y los vaticinios no creídos de Casandra[51].

Del mismo modo también Sócrates, en todos los casos en que surgía una cuestión fuera de las competencias de la sabiduría, recurría a la capacidad de presagiar de su demon. Pero obedecía escrupulosamente sus consejos y por ello se hacía mucho más grato a su dios particular.

19. La razón por la que ese famoso demon se presentaba casi siempre para impedir algunas iniciativas de Sócrates, nunca para incitarlo a hacerlas, de algún modo ya la he explicado más arriba. En efecto, Sócrates, como hombre perfecto ante 163 todo, dispuesto por sí mismo a llevar a cabo todos los deberes que le convenían, no necesitaba de nadie que le incitara, sino de alguien que le frenara, si por casualidad se insinuara algún peligro en sus iniciativas, que le hiciera tomar precauciones tras los oportunos consejos, que le llevara a abandonar por el momento lo que hubiera empezado, para o bien retomarlas después con más seguridad o bien acometerlas de otra manera.

En tales circunstancias, él decía que oía una especie de voz de procedencia divina —así, en efecto, se lee en Platón—, para que nadie piense que recogía los presagios de los que iban hablando por cualquier parte. Y es que, estando sin testigos junto 164

[51] Heleno y Casandra son los dos principales profetas de los troyanos, aunque esta segunda no aparece con este don en Homero. Ambos eran hijos de Príamo y Hécuba y los dos habrían recibido el don profético a la vez, una noche que pasaron en el templo de Apolo Timbreo. Heleno predijo a Paris todas las desgracias que se producirían tras su viaje a Grecia. En cuanto a Casandra, el mito cuenta que, por no ceder a los deseos de Apolo, recibió de éste el don de la profecía, aunque no el de la persuasión. Por eso todas sus predicciones, como la del caballo de Troya, no fueron creídas. Hecha prisionera, fue entregada a Agamenón que se unió con ella. Murió en Micenas a manos de Clitemnestra por celos, a la vez que Agamenón.

con Fedro fuera de las murallas a la sombra de un espeso árbol, advirtió aquel presagio que le anunciaba que no cruzara la escasa corriente del río Iliso[52] antes de aplacar retractándose al Amor, indignado con sus reproches[53]. Como además, si hubiera observado cuidadosamente los presagios verbales, habría obtenido alguna vez alguna indicación de ellos, como vemos que les sucede en la práctica a muchos que, por una excesiva creencia supersticiosa en los augurios verbales, se dejan llevar no por su 165 propia intuición, sino por las palabras de otros: recorriendo callejas estrechas y tortuosas van reuniendo consejos a partir de las palabras de otros y, por así decirlo, piensan no con el espíritu sino con los oídos[54].

20. Pero, tal como son estas cosas, es cierto que los adivinos de presagios verbales oyen muy a menudo una voz captada por sus oídos, de la que no dudan que ha salido de una boca humana. Pero Sócrates no dijo que él percibiera una voz sino «una especie de voz», precisión con la cual se debe entender que él se refiere no a una voz normal ni humana. Si fuera así, en vano diría

---

[52] Riachuelo o torrente situado al sureste de Atenas, que desembocaba en el mar en el golfo de Egina.

[53] *Cf. Fedro* 240a-b.

[54] El texto se refiere a los *omina* (sing. *omen)*, que para los latinos consistían en cualquier aviso o presagio que se obtenía a partir de las palabras o sonidos que llegaban a nuestros oídos al azar. De ahí que VARR., *Lengua latina* 7, 76 relacionara su etimología con la palabra *os*, 'boca': *quod ex ore primum elatum est, osmen dictum est.* De los numerosos ejemplos de *omina* el más conocido es el que recibió Craso, poco antes de su expedición contra los partos, a través de lo que voceaba un vendedor de higos: *Cauneas!* («¡Higos de Caunas!»), que interpretado como presagio sería algo así como: *Cave, ne eas!* («¡Cuidado, no vayas!»). El resultado de esta expedición es de sobra conocido: el ejército romano fue derrotado y Craso murió en la batalla. Sobre este tema, *cf.* J. CONTRERAS VALVERDE *et al.*, *Diccionario de la Religión Romana*, Ed. Clásicas, Madrid, 1992, pág. 146.

«una especie de», sino más bien o «voz» o «la voz de alguien», como dice aquella prostituta de una comedia de Terencio:

Me ha parecido oír hace poco la voz de mi soldado[55].

Quien dice haber oído una especie de voz, o no sabe de dónde ha surgido, o mantiene alguna duda sobre su existencia o indica que ésta tenía algo de insólito y misterioso, tal como ésta de la que Sócrates decía que, proveniente de los dioses, le llegaba oportunamente. Respecto a esto creo que captaba los presagios de su demon no sólo con los oídos sino también con los ojos. Pues lo más frecuente era, según decía, que se le manifestara no una voz sino una señal divina. Esa señal puede haber sido la figura de su propio demon que sólo Sócrates viera, como le ocurría al homérico Aquiles con Minerva. Creo que la mayoría de vosotros considera muy dudoso lo que acabo de decir y se maravilla mucho de que la figura de su demon fuera a visitar a Sócrates. Pero, en cambio, los pitagóricos solían extrañarse mucho de quien dijera que nunca había visto un demon, según Aristóteles, un autor de total confianza, según creo. Y si cualquiera puede tener la capacidad de contemplar una figura divina, ¿por qué no la pudo tener antes que nadie Sócrates, a quien la excelencia de su sabiduría situaba al mismo nivel que las deidades más poderosas? Pues nada es más similar y grato a un dios que un hombre con el espíritu perfecto, que aventaje a los demás hombres en la misma medida en que él está alejado de los dioses inmortales.

166

167

21. ¿Por qué no nos elevamos también siguiendo el ejemplo y el recuerdo de Sócrates y por qué no nos entregamos con favorable inclinación a semejante filosofía, teniendo en considera-

[55] *Cf.* TER., *Eunuco* 454. La prostituta en cuestión es Tais.

ción a semejantes divinidades[56]? De hecho, no sé por qué razón
168 nos apartamos de ella. E igualmente, nada me asombra más que el hecho de que a pesar de que todos los hombres desean vivir lo mejor posible y de que saben que no se vive más que con el alma y de que no se puede lograr vivir mejor sin cultivarla, sin embargo no la cultivan. Pero quien quiere tener una buena vista, ha de cuidar los ojos con los que ve; quien quiere correr velozmente, ha de cuidar los pies con los que corre; igualmente, si quieres ser un púgil victorioso, has de fortalecer los brazos que sirven para
169 el pugilato. Lo mismo ocurre con las restantes partes del cuerpo, que cada una exige su cuidado según su propósito específico. Aunque esto todos los hombres lo ven con facilidad, no puedo dejar de preguntarme y de extrañarme, tal como son las cosas, de por qué no perfeccionan también su alma con la razón. Esta regla de vida es igualmente necesaria para todos los hombres, no en cambio las reglas de la pintura o las de la cítara, las cuales cualquier hombre de bien puede desdeñarlas sin remordimientos de conciencia, sin deshonor y sin ignominia. No sé tocar la flauta como Ismenias[57], pero no me avergüenza no ser flautista; no sé pintar con colores como Apeles, pero no me avergüenza no ser pintor; lo mismo ocurre con las demás artes, para no enumerarlas todas, puedes no conocerlas y no tener por qué avergonzarte.

22. En cambio di, si te atreves: «No sé vivir bien, como vivieron Sócrates, Platón o Pitágoras, y no me avergüenza no sa-
170 ber vivir bien»; nunca te atreverás a decir esto. Pero lo que resulta más asombroso es que no se preocupen por aprender lo que de

---

[56] Seguimos aquí la lectura que ofrecen los códices, *similium numinum*, en vez de la que propone Beaujeu, *similitudini numinum*. En el editor francés la frase diría «tomando la precaución de parecernos a los dioses» *(pari similitudini numenum caventes)*.

[57] Ismenias era un famoso flautista tebano.

ninguna manera quieren parecer ignorar y rechacen al mismo tiempo el aprendizaje y la ignorancia de ese mismo arte. Así pues, analiza en detalle los gastos cotidianos de los hombres: encontrarás en las cuentas mucho dinero gastado con prodigalidad, pero nada en sí mismo, me refiero, en el culto de su propio demon, culto que no es otra cosa sino la iniciación en los misterios de la filosofía. Ciertamente, los hombres construyen muy suntuosas villas, adornan muy lujosamente las casas y adquieren gran número de esclavos domésticos. Pero entre todas esas cosas, en tan gran abundancia de bienes, nada hay de que avergonzarse salvo del dueño mismo, y no sin razón, pues tienen acumuladas cosas a las que rinden culto atentamente, mientras que ellos van por ahí rudos, ignorantes e incultos. Mira, en efecto, las cosas en que han dilapidado su patrimonio; descubrirás construcciones muy placenteras, muy bien edificadas y bellísimas, casas de campo *que rivalizan con ciudades*, casas de ciudad adornadas como si fueran templos, gran número de esclavos domésticos y éstos con el pelo rizado con la mediacaña[58], un mobiliario suntuoso, todo en abundancia, todo con opulencia, todo elegante salvo el dueño en persona, que solo, como Tántalo, indigente, necesitado y pobre en medio de sus riquezas, es verdad que no trata de coger el agua que huye ni siente sed del agua engañosa, pero tiene hambre y sed de la verdadera felicidad, es decir, de una vida dichosa y de la sabiduría, la mayor de las riquezas[59]. Pues no se da cuenta de que los ricos suelen[60] ser valorados igual que los caballos que[61] compramos en el mercado.

171

172

[58] La mediacaña o *calamister* son unas tenacillas para rizar el pelo.

[59] Es la traducción que damos de *prudentiae fortunatissimae*, literalmente, 'de la sabiduría más afortunada'.

[60] *Solere* es lo que se lee en los códices, en vez de *debere*, que es lo que propone Beaujeu.

[61] Por razones de sentido introducimos después de *equos* un *quos* siguiendo la propuesta que hacen los editores C. Lütjohann y Thomas.

23. En efecto, en la compra de un caballo no tenemos en cuenta sus faleras[62], ni examinamos el brillo del horcate[63], ni contemplamos las riquezas de los adornos de su cerviz, ni si
173 le cuelgan coloridos collares de oro, plata y piedras preciosas, ni si rodean su cabeza y su cuello adornos de un arte consumado, ni si tiene frenos cincelados, una silla de púrpura o cinchas de oro. Al contrario, tras haberle quitado todos estos arreos, observamos exclusivamente el caballo desprovisto de todo, sólo su cuerpo y su natural, cómo es, si es vistoso de aspecto, vigoroso para la carrera, fuerte para el tiro: comenzando por el cuerpo por si tiene

La cabeza fina, el vientre corto, la grupa ancha
y si el animoso pecho del hermoso animal se abulta con sus músculos[64].

174 Además, si la espina dorsal se vuelve doble a lo largo del lomo, pues quiero que transporte a su jinete no sólo con rapidez, sino también con comodidad.

Por consiguiente, de modo similar, a la hora de contemplar a los hombres, desestima lo que les sea ajeno y considera al hombre en sí hasta lo más profundo, obsérvalo como a mi querido Sócrates en estado de pobreza. Denomino ajeno a lo que los padres le procuraron y lo que la fortuna le concedió. Nada de esto añado a las alabanzas de mi querido Sócrates: ni alta cuna, ni linaje, ni una estirpe antigua, ni riquezas envidiadas. Todas estas cosas, en efecto, según digo, son ajenas. Bastante

---

[62] Placas de metal brillante que servían de adorno militar y para los caballos.

[63] El horcate es, según el *DRAE*, el «'arreo de madera o hierro, en forma de herradura, que se pone a las caballerías encima de la collera, y al cual se sujetan las cuerdas o correas de tiro'».

[64] VIRG., *Geórgicas* 3, 80-81.

gloria ha alcanzado el hijo de Portaón[65], que fue de tal condición que no avergonzó a su nieto. Así pues, del mismo modo podrás enumerar todas las cosas ajenas: «es de alta cuna»: alabas a sus padres. «Es rico»: no confío en la fortuna. Tampoco estimo más estos otros bienes: «es fuerte»: la enfermedad le restará vigor. «Es ágil»: perderá su agilidad en la vejez. «Es hermoso»: espera un poco y ya no lo será. «Pero es un conocedor de las buenas artes y muy instruido, y en la medida en que le es posible al hombre, un sabio y versado en el bien»: por fin estás alabando al hombre mismo. Pues esto ni lo ha heredado de su padre, ni depende del azar, ni se obtiene anualmente por sufragio, ni es perecedero por el cuerpo ni mudable por la edad. Todo esto lo tuvo mi querido Sócrates y por eso desdeñó poseer las demás cosas. 175

24. Por consiguiente, ¿por qué no te preparas tú también para la práctica de la sabiduría o al menos te apresuras para que no escuches nada extraño a ti en las alabanzas que te dirijan, sino que quien quiera darte fama te elogie justamente, como hizo Accio a Ulises en su *Filoctetes*, al comienzo de esta tragedia: 176

Oh insigne héroe, nacido de una patria pequeña,
distinguido por tu célebre nombre y tu noble corazón,
autoridad en la flota de los aqueos, 177
temible vengador contra el pueblo dardanio,
hijo de Laertes[66]?

[65] Preferimos seguir la lectura que hace Beaujeu de *Porthaonius*, 'hijo de Portaón (o Partaón, hijo de Marte y padre de Oeneo)', en vez de otras lecturas como *protaonius* o *Prothaonius*.

[66] El elogio a Ulises se explica porque los estoicos y Antíoco de Ascalón habían hecho de él el modelo del hombre sabio. De otro lado, como es sabido, de Accio sólo se conservan fragmentos pertenecientes a unas 45 tragedias de tema griego, con un total de 700 versos, y dos *praetextas*.

Al padre se le menciona en último lugar. Por lo demás, has oído alabanzas todas ellas propias del héroe: ninguna las pueden reclamar como suyas ni Laertes, ni Anticlea ni Arcesio[67]: toda esta alabanza entera, como ves, pertenece propiamente a Ulises. Y ninguna otra cosa nos enseña Homero respecto al mismo Ulises, el cual siempre quiso que tuviera por compañera 178 a la sabiduría, a la cual llamó de manera poética Minerva. Así pues, con ésta como compañera afrontó todos los horrores y superó todas las adversidades. Puesto que con su ayuda entró en la cueva del Cíclope y salió de ella; vio los bueyes del Sol y se abstuvo de tocarlos; descendió al mundo infernal y logró subir de él; gracias a esa misma sabiduría atravesó navegando Escila y no fue arrebatado por ella; fue cercado por Caribdis y no fue hecho prisionero; bebió la copa[68] de Circe y no sufrió metamorfosis; llegó hasta los lotófagos y no se quedó allí; oyó a las Sirenas y no fue hasta donde estaban.

---

[67] Laertes y Anticlea son los padres de Ulises, y Arcesio, su abuelo paterno. No menciona a su abuelo materno, Autólico.

[68] Erróneamente, el texto de Beaujeu dice aquí *peculum* en vez del correcto *poculum*.

PLATÓN Y SU DOCTRINA

INTRODUCCIÓN

El *De Platone* es un manual escolar donde se resumen en dos libros los contenidos fundamentales de la doctrina platónica, en particular, la física (libro I) y la ética (libro II), a excepción de la lógica, que constituiría el libro III, que, según algunos, sería el *De interpretatione*[1].

Su tono general es dogmático, árido y fiel al original[2], seguramente por haber sido escrito en la juventud del autor, muy poco después de su estancia en Atenas, según se dice, en la escuela del medioplatónico Gayo, o tal vez, opinamos nosotros, de Calvisio Tauro. Su interés filosófico es muy reducido, si exceptuamos el hecho de que se trata de un testimonio de primera mano de los contenidos esenciales profesados por el medioplatonismo, como el *Didaskalikos* de Alcínoo; su calidad literaria es también mediocre.

---

[1] El libro I, dedicado a la física, es más unitario que el II, pues sus ideas remontan casi exclusivamente al *Timeo* platónico; el II, el dedicado a la ética, si partimos de la base de que Platón no compuso un corpus de doctrinas éticas y morales coherente y sistemático, muestra una gran diversidad de fuentes y, por lo tanto, más elementos extraños al platonismo que el I, básicamente de procedencia aristotélica y estoica. Sobre esto, *cf.* CL. MORESCHINI, *Apuleio e il platonismo*, págs. 52-55.

[2] *Cf.* CL. MORESCHINI, *Apuleio e il platonismo*, pág. 51.

Como veremos en más detalle cuando analicemos su contenido, Apuleyo no hace aquí una exposición sistemática y coherente de la doctrina platónica, sino apenas un resumen, deslavazado a veces, de sus reflexiones o *dogmata*, utilizando el término griego.

Aunque es muy posible que leyera *in extenso* algunos diálogos platónicos, como el *Fedón*, de otros pudo leer sólo fragmentos escogidos[3]. Esto nos puede dar una idea de su formación como *philosophus Platonicus* y, sobre todo, de la profundidad de sus conocimientos.

ESTRUCTURA

El libro primero, el dedicado a la física, es decir, a su concepción del universo y del mundo natural, incluyendo a Dios, es bastante unitario. El segundo, el dedicado a la ética y la moral, es más heterogéneo por el número de doctrinas de origen diverso que se entremezclan en él[4].

Respecto a su estructura, según Beaujeu[5], sería la siguiente:

1. Biografía de Platón (I, 180-189).
2. Física (I, 190-218):
2.1. Teología y cosmología (I, 190-207):
2.1.1. Dios, la materia y las formas (I, 190-193).
2.1.2. Las dos esencias (I, 193-194).
2.1.3. Formación de los elementos y del mundo (I, 194-198).
2.1.4. El alma del mundo (I, 199-200).
2.1.5. El tiempo (I, 201-203).

---

[3] *Cf.* BEAUJEU, *op. cit.*, págs. 49-50.

[4] *Cf.* CL. MORESCHINI, *Apuleio e il platonismo*, pág. 53.

[5] *Cf.* BEAUJEU, *op. cit.*, págs. 50-51.

2.1.6. Los cuerpos celestes (I, 203).
2.1.7. Clasificación de los seres animados; dioses y démones (I, 203-205).
2.1.8. Providencia, destino y azar (I, 205-207).
2.2. Antropología (I, 207-218):
2.2.1. Las tres partes del alma (I, 207-208).
2.2.2. Los sentidos (I, 209-212).
2.2.3. Las partes del cuerpo (I, 212-216).
2.2.4. La salud física y moral (I, 216-218).
3. La moral (II, 219-263):
3.1. Moral teórica (II, 219-231):
3.1.1. Clasificación de los bienes (II, 220-222).
3.1.2. El estado intermedio (II, 222-225).
3.1.3. Los vicios (II, 225-227).
3.1.4. La virtud: generalidades (II, 227-228).
3.1.5. Clasificación de las virtudes (II, 228-229).
3.1.6. La virtud de la justicia (II, 229-231).
3.2. Las vías del progreso moral (II, 231-240):
3.2.1. Retórica y política (II, 231-234).
3.2.2. La enseñanza de las virtudes (II, 234-235).
3.2.3. La elección entre los bienes y los males (II, 235-238).
3.2.4. La amistad y el amor (II, 238-240).
3.3. Los grados de moralidad (II, 240-255):
3.3.1. Los culpables: clasificación (II, 240-242).
3.3.2. Retrato del hombre pervertido (II, 242-243).
3.3.3. Castigos a los culpables (II, 244-246).
3.3.4. El hombre medio (II, 246-247).
3.3.5. Descripción del sabio perfecto (II, 247-252).
3.3.6. El sabio perfecto: imitación de Dios (II, 252-255).
3.4. La organización de las ciudades (II, 255-263):
3.4.1. La ciudad ideal (II, 255-258).
3.4.2. La ciudad bien dirigida (II, 259-263).

El análisis de su estructura lleva necesariamente a compararlo con el *Didaskalikos* de Alcínoo, un manual escolar de similares características y surgido en un ambiente para muchos idéntico al de Apuleyo. Esto quizás explica las notables similitudes en la organización de los contenidos, con la salvedad de que el tratado del autor griego sí incluye, en primer lugar, la lógica, además de la física y la ética, mientras que en el caso del Madaurense la lógica, en el mejor de los casos, se trató en un libro aparte, de cuya autenticidad muchos aún dudan. Otra diferencia notable reside en el tratamiento del tema de la ética, que en el caso de Apuleyo adopta un tono parenético similar al del final del *De deo Socratis*, como ya hemos visto.

Por encima de las semejanzas, la crítica ha puesto el énfasis en las notables divergencias de plan y de detalle que mantienen ambas obras y que sólo pueden explicarse por la diferente personalidad de sus autores[6].

Alcínoo, fiel a la corriente dogmática del platonismo, que restauró Antíoco de Ascalón, consecuente con el género que cultiva, intenta ser lo más preciso posible, lo cual implica concisión y sequedad en la expresión. También demuestra un buen manejo de los conceptos abstractos.

En el caso de Apuleyo es bastante obvio, como ya hemos tenido ocasión de comentar, que estamos ante una obra de juventud, donde los conceptos aún no están plenamente asimilados o fijados, de ahí las frecuentes contradicciones o los errores

---

[6] Sobre este punto, *cf.* BEAUJEU, *op. cit.*, págs. 53-59, en particular la amplísima bibliografía que da en pág. 54, n. 1, y CL. MORESCHINI, *Apuleio e il platonismo*, págs. 55-66. Para Moreschini, las semejanzas entre ambos se explicarían «non perché abbiano usato una medesima *fonte*, un medesimo esemplare scritto e fissato una volta per sempre, ma perche hanno ascoltato le medesimi *lezioni*, o meglio, le lezioni del medesimo maestro» (pág. 59); en cambio, las diferencias se deberían a errores de Apuleyo, «i quali sono assai frequenti nel corso delle sue opere» (pág. 60).

de atribuir al maestro doctrinas ajenas a él, lo cual demuestra que se maneja información de segunda mano y de que no se ha tenido la precaución o la disponibilidad de recurrir a los textos platónicos originales en la medida debida.

Asimismo, Apuleyo demuestra ser más literato que filósofo, al incluir en su exposición desarrollos retóricos que tienen que ver más con la parénesis que con la filosofía, como ya se ha dicho respecto a su tratamiento de la ética.

También incluye más doctrinas externas al platonismo, fruto de sus lecturas personales o del contacto con medios intelectuales diferentes gracias a sus múltiples viajes, entre ellas la caracterización del sabio ideal (II, 247-255) o la teoría peripatética de las tres sustancias que constituyen el cuerpo humano (I, 215) o el empleo del superlativo *exsuperantissimus* para caracterizar al dios supremo[7] (I, 205).

Asimismo, sin dejar de respetar la ortodoxia platónica, Apuleyo pone de relieve ciertos temas por razones exclusivamente de su interés personal por los mismos, como la cuestión de la trascendencia de Dios y la importancia de los démones, o su llamamiento a la perfección moral del sabio y de su ascensión hasta Dios.

CONTENIDO DOCTRINAL

Respecto a la biografía de Platón (180-189 del libro primero), aunque no fue la primera en escribirse, la de Apuleyo es la más antigua que nos ha llegado[8].

---

[7] Según S. GERSH, *op. cit.*, págs. 271-272, la epigrafía demuestra que este epíteto era usado por los seguidores del culto sirio de Ba'al Samin, que entró en Roma durante el reinado del emperador Comodo.

[8] El mero hecho de comenzar su tratado con la exposición de la biografía

En ella hay que destacar el intento de heroizar e incluso divinizar al personaje, vinculándolo por su origen con los dioses —su padre sería descendiente, a través de Codro, del mismísimo Neptuno; e incluso convirtiéndolo en el fruto de la unión de Perictione, su madre, con Apolo— y haciendo intervenir elementos del mundo divino como los sueños proféticos.

Este origen extraordinario explicaría, en opinión de nuestro autor, sus virtudes, su amor por el esfuerzo y el estudio, que le llevaron a probar fortuna en la literatura, el arte o la gimnástica. Luego, cuando entró a formar parte de los seguidores de Sócrates, fue el mejor de todos. Ese mismo afán de saber le llevó a buscar el conocimiento en otros múltiples maestros y lugares, en particular en Pitágoras y en Egipto.

Por sus múltiples conocimientos, fue el primero en conciliar las tres partes de la filosofía (física, lógica y ética)[9] y en demostrar que eran perfectamente compatibles entre sí. Asimismo, volvió perfectas y admirables ideas que había visto en otros apenas bosquejadas.

En esta biografía, que mezcla los datos legendarios con los rigurosamente históricos, llama nuestra atención su intento de hacer frente a las críticas que el maestro debió de recibir por sus tres viajes a la corte del tirano Dioniso, justificándolos por razones diversas. Es sabido que los críticos atribuían estos viajes a los intentos del filósofo por ganarse a los tiranos para satisfacer sus objetivos políticos. Por su parte, Apuleyo omite cualquier referencia, entre otros, al episodio legendario de la venta de Platón como esclavo tras su último viaje a Siracusa.

---

del maestro da al *De Platone* un carácter de manual. Sobre esto, *cf.* CL. MORESCHINI, *Apuleio e il platonismo*, pág. 66 y ss.

[9] Se trataba de una idea admitida en la Academia, al menos, desde Antíoco de Ascalón, aunque todo parece apuntar a que fue Jenócrates el responsable de esta conciliación.

En fin, en las últimas líneas del parágrafo 189 anuncia su intención de tratar de cada una de las partes de la filosofía empezando por la física.

En cuanto a ésta, que ocupa todo el resto del libro primero, abarca temas tan dispares como la teología, la cosmología y cuestiones antropológicas.

Comienza Apuleyo estableciendo los que él considera los tres principios fundamentales de la filosofía platónica: Dios, la materia y las formas o ideas, dando de cada uno sus características fundamentales (190-193). En realidad, el maestro nunca estableció con claridad tal tripartición que sólo aparece así a partir de Plutarco (*Quaest. conu.* VIII, 2, 720 a-b)[10].

De Dios dice, entre otras cosas, que es incorpóreo, único, inconmensurable, artífice de todo, feliz; que no necesita de nada. Es también celeste, inefable e invisible. Respecto a su naturaleza, incluso aunque se descubriera, sería difícil de ser revelada y, por lo tanto, entendida por muchos.

La extensión que alcanza la caracterización de Dios y el hecho de situarlo en primer lugar (en Alcínoo aparece en tercer lugar) da idea de la importancia concedida por Apuleyo a este principio, debida, sin duda, a su piedad religiosa, que ya hemos observado en el *De deo Socratis*. Pero a este respecto hay algo mucho más importante: el hecho de unir en la noción de Dios concepciones tales como el ser incorpóreo, inconmensurable o atemporal le da a éste una trascendencia metafísica, propia del antiguo platonismo, frente a la trascendencia física que defendían autores como Antíoco de Ascalón, Cicerón, Varrón o Séneca[11].

---

[10] *Cf.* BEAUJEU, *op. cit.*, pág. 254 y MORESCHINI, *Apuleio e il platonismo*, págs. 69-70. En Alcínoo encontramos un desarrollo similar al de Apuleyo, por lo que podemos afirmar que a partir de éstos la tripartición se hizo habitual en la escuela platónica.

[11] *Cf.* GERSCH, *op. cit.*, pág. 271.

Asimismo, de los epítetos empleados son extraños a la concepción platónica de Dios, entre otros, *incorporeus* y *unus*. En este último caso, Platón parte del *protos theos*, pues admite la existencia de otros dioses. En Apuleyo, además de revelar un incipiente monoteísmo, se refiere al Dios supremo que ocupa él solo las más altas cotas del ser[12].

Respecto a la materia, señala que no puede ser creada ni destruida, que es capaz de recibir formas[13] y de ser modelada por el Dios artífice. Es también infinita[14] y no es ni corpórea ni realmente incorpórea.

En cuanto a las ideas, son simples, eternas e incorpóreas. Constituyen los modelos que Dios ha seguido para crear lo que existe o existirá. Se trata, como se ve, de un desarrollo muy reducido pero completamente ortodoxo. En fin, falta aquí cualquier mención a las ideas como los pensamientos de Dios, que se encuentra en Alcínoo (9, 3) y que tanta fortuna tuvo en el neoplatonismo[15].

De otro lado, siguiendo el esquema de Beaujeu, entre los parágrafos 193 y 194 Apuleyo expone las características que presentan las dos *ousías* o 'esencias', de las que depende la

---

[12] *Cf.* Beaujeu, *op. cit.*, pág. 256, Moreschini, *Apuleio e il platonismo*, págs. 70-73 y Gersch, *op. cit.*, págs. 270-271. Para este último, llamar a Dios único e inconmensurable es una novedad que derivaría del «religious milieu of the second century».

[13] Como es bien sabido, la noción de materia que manejan los medioplatónicos recibió un fuerte influjo aristotélico a través de la noción de 'receptáculo', es decir, que la materia era capaz de recibir formas.

[14] Se trata de un rasgo de la materia ausente del *Timeo*, pero que se encuentra en Diógenes Laercio (III, 69) y Calcidio (cap. 312, pág. 311, 18 Waszink). Sobre esto, *cf.* Beaujeu, *op. cit.*, pág. 258 y Moreschini, *Apuleio e il platonismo*, págs. 73-74.

[15] *Cf.* Moreschini, *Apuleio e il platonismo*, págs. 76-78, donde se centra en particular en las diferencias que respecto a la definición de la materia se registran entre Alcínoo (Albino para él) y Apuleyo.

existencia del propio mundo. De éstas, una sólo se capta con el pensamiento; la otra, con los sentidos. La primera es inmutable, pues es la que posee verdadera existencia; la segunda nace y muere. De la primera esencia se constituyen Dios, la inteligencia, las ideas y el alma; de la segunda, todo lo que es engendrado y puede cambiar y transformarse.

La sección siguiente (194-198) recoge lo esencial de la cosmogonía platónica y en ella Apuleyo (como Alcínoo) se muestran plenamente ortodoxos: el principio de todos los cuerpos es la materia, de la cual surgen los primeros elementos —fuego, agua, tierra y aire—. Por el hecho de ser elementos, deben ser simples. Éstos, al principio, se encontraban desordenados y confusos, por lo que el Dios constructor del mundo los ordenó mediante números y figuras geométricas. Tras una breve exposición sobre la relación de las distintas figuras geométricas y los elementos, pasa a afirmar principios tan conocidos como que el mundo encierra todos los elementos que existen, por lo que es único; que éstos se encuentran enlazados y trabados entre sí; se afirma que la forma del mundo es esférica, la más bella y perfecta posible, al igual que su movimiento. En fin, en un punto de notable controversia entre los propios platónicos, atribuye a Platón la ambigüedad que rodea en su doctrina la creación del mundo: «Él dice unas veces que este mundo carece de principio, otras que tuvo un origen y un nacimiento» (198)[16].

Aunque, según Beaujeu los parágrafos 199 y 200 se dedican a explicar el alma del mundo, en realidad se combinan las doc-

[16] Sin embargo, se trata de un error de interpretación de Apuleyo, pues Platón siempre dijo que el mundo había sido creado, aunque es verdad que no aclaró si tal «creación» debía entenderse como creación en el tiempo o como relación de dependencia del mundo respecto a Dios, ambos eternos. Esta falta de concreción fue el origen de las discusiones entre los platónicos. El error del Madaurense está en atribuir la disparidad de opiniones al maestro en vez de a los discípulos. Sobre esto, *cf.* MORESCHINI, *Apuleio e il platonismo*, pág. 84.

trinas platónicas del alma individual —incorpórea e imperecedera, cuya función es la de ejercer el mando— con la del alma del mundo[17], que Apuleyo presenta como una especie de auxiliar del Dios creador: «sirve a las órdenes del Dios artífice y está a su disposición para todos sus proyectos».

Del alma del mundo llega a decir nuestro autor que es «fuente de todas las demás», idea en absoluto platónica, sino más bien pitagórica, como ya Cicerón, en varios pasajes de su obra, se encargó de aclarar[18].

Por su parte, en 200 se vuelven a repetir las ideas ya dichas con anterioridad respecto a las dos «esencias», sin que sea fácil explicar las razones para ello.

De otro lado, la definición del tiempo (201-203), que se hace tanto en relación con la eternidad —«el tiempo es la imagen de la eternidad»— como en relación con el universo, le da pie a hablar de las revoluciones celestes de los astros que marcan las diversas divisiones del tiempo, el Sol y la Luna, así como de los planetas. Se alude a la teoría del Gran Año, que se define de forma algo oscura, y en 203 se enumeran los planetas en el llamado orden egipcio o platónico, que situaba el Sol entre la Luna y Venus.

El siguiente punto en su exposición tiene que ver con la clasificación de los seres vivos y de los seres divinos (203-205), en los cuales encontramos novedades interesantes.

En el parágrafo 203, la exposición sobre los planetas terminaba afirmando que éstos eran dioses vivos, y esta nueva sección comienza con la clasificación platónica de los seres anima-

---

[17] *Cf.* MORESCHINI, *Apuleio e il platonismo*, pág. 85: «[...] è caratteristico che sia Albino sia Apuleio pongano in relazione con il passo del *Timeo* in cui si discute dell'anima cosmica, quello del *Fedro* che riguarda l'immortalità dell'anima umana e le sue funzioni nel corpo».

[18] *Cf.* BEAUJEU, *op. cit.*, pág. 265.

dos en cuatro clases, relacionadas cada una con uno de los elementos: la clase de los astros, que es de naturaleza del fuego; los démones, de naturaleza aérea; la clase de los seres mortales, que resulta de una mezcla de agua y tierra, constituye las clases tercera y cuarta, que se divide a su vez en «terrena» —los árboles y las plantas— y «terrestre» —constituida por los seres a los que alimenta y sustenta la tierra.

Lo peculiar de esta clasificación es que, por un lado, confirma la adscripción del elemento aéreo a los démones, como ya había hecho en *De deo Socratis*, y luego habla de una clase de seres, los mortales, constituidos por una mezcla de agua y tierra, cuando lo tradicional era decir que los seres animados terrestres estaban constituidos por una mezcla variable de los cuatro elementos, no sólo de dos[19]. Al parecer, la división entre seres *terrenos* y *terrestres* remontaría a Platón, *República* VIII, 546a 4, con la salvedad de que en Platón no se hace depender dicha clasificación de un sistema cosmogónico como en Apuleyo[20].

En fin, la clasificación de los seres divinos que ofrece Apuleyo —el Dios único supremo, los astros y demás potencias divinas (llamados «habitantes del cielo») y los démones (seres intermedios)—, aunque en Platón ya está contenida implícita-

[19] *Cf.* BEAUJEU, *op. cit.*, pág. XXIV. Este autor se hace eco de la opinión de G. Barra, «Il valore e il significato del *De deo Socratis*», págs. 84 y ss., según el cual este esquema de los seres vivos podría ser original de Apuleyo. En este sentido, Beaujeu se esfuerza por considerarlo un desarrollo, al menos en parte, de la clasificación de los seres que aparecía en *De deo Socratis* 137-140, donde se decía que las aves eran seres terrestres no aéreos. Asimismo, BEAUJEU en *op. cit.*, pág. 271 sugiere que, dado que en Demócrito se encuentra la alusión a los dos elementos de que fueron formados los seres terrestres, Apuleyo debió de leer alguna obra o extractos de Aristóteles o Teofrasto, donde Demócrito era citado a menudo.

[20] *Cf.* BEAUJEU, *op. cit.*, págs. 269-270.

mente, si bien de modo confuso, no aparece en ningún otro autor de modo tan preciso[21].

Entre los parágrafos 205 y comienzo del 207, Apuleyo se centra en la teoría de la providencia y del destino, punto éste sobre el que Platón no hizo nunca una exposición de conjunto y donde la influencia estoica es mayor que en otros puntos[22]. No obstante, de la lectura de pasajes diversos de sus diálogos puede deducirse su defensa de la existencia de una providencia divina, de la no responsabilidad de los dioses en el problema del mal y de que los hombres están dotados de libertad. Y precisamente son ésos los mismos puntos que pone de relieve Apuleyo en su exposición.

Entre los aspectos más destacados cabe señalar su identificación entre providencia y destino —«lo que la providencia lleva a cabo, eso también lo realiza el destino, y lo que el destino lleva a término, debe parecer que la providencia también lo asume»—, uno de los puntos más recurrentes de la filosofía estoica, y la idea de que existen tres tipos de providencia, propia de los platónicos: la del Dios supremo, la de los dioses celestes y la de los démones, que está ausente en Platón, aunque aparece en el tratado seudoplutarqueo *De fato* (más o menos contemporáneo) y, por ejemplo también, en Calcidio[23].

Su exposición termina con una breve mención a la existencia del azar, «las circunstancias imprevistas de la fortuna».

En fin, el libro I del *De Platone* concluye con la antropología platónica (207-218), que se introduce con la afirmación de que el hombre es el mejor de los seres de la Tierra creados por la providencia.

---

[21] *Cf.* BEAUJEU, *op. cit.*, pág. 271.

[22] *Cf.* MORESCHINI, *Apuleio e il platonismo*, pág. 92.

[23] *Cf.* BEAUJEU, *op. cit.*, pág. 273 y MORESCHINI, *Apuleio e il platonismo*, págs. 92-95.

Respecto a las tres divisiones del alma según Platón (207-208), Apuleyo se limita a reproducir fielmente las doctrinas del maestro, las cuales, en este punto, habían sido asumidas también por los estoicos[24]. Lo único más relevante es que Apuleyo, al no hacer mención a la creación del alma y el cuerpo por los dioses, separa su teoría del hombre de cualquier cosmogonía o teología[25].

La exposición que abarca los parágrafos 209-216, que constituye un resumen de anatomía y fisiología, mantiene en lo esencial las doctrinas platónicas al respecto, recogidas sobre todo en el *Timeo*[26].

En el tema de los sentidos (209-212) llama la atención la vinculación de cada uno de ellos con uno de los elementos: la vista con el fuego, el oído con el aire, el gusto con el agua y el tacto (del que no habla Platón explícitamente) con la tierra; todo esto es de origen aristotélico *(De sensu* 2, 438b 16). En cambio, la vinculación del olfato con la corrupción, es decir, con los cuerpos que están sufriendo mutaciones, es plenamente platónica *(Timeo* 66d-67a)[27].

Otro punto destacable es la afirmación de que el hombre es superior a los animales en la cuestión de los órganos sensoriales, en particular en la vista y el oído. Esta afirmación, sorprendente a primera vista pues lo normal es reconocer la superioridad de los animales en los órganos sensitivos, tiene base estoica, aunque ya Platón había destacado el papel de la vista y el oído en la

[24] En este punto, según MORESCHINI, *Apuleio e il platonismo*, pág. 97, tanto Alcínoo como Apuleyo, aunque adoptaron la tripartición platónica del alma, sitúan cada una en una determinada parte del cuerpo y le atribuyen a cada parte del alma una determinada virtud, algo que Platón sólo había hecho con la fortaleza, que él asignaba a la parte irascible.

[25] *Cf.* BEAUJEU, *op. cit.*, pág. 275.

[26] *Cf.* MORESCHINI, *Apuleio e il platonismo*, págs. 97-98.

[27] *Cf.* BEAUJEU, *op. cit.*, pág. 276.

elevación del alma hacia lo inteligible[28]. Apuleyo, siguiendo al maestro, explica que gracias a los ojos se conoce con exactitud el funcionamiento de la mecánica celeste, de donde brota la filosofía; respecto al oído, gracias a él es posible aprender la sabiduría, componer versos y apreciar la armonía y la música[29].

Poco interés presenta la exposición sobre las partes del cuerpo (212-216), que por lo general se ciñe a las doctrinas del maestro. No obstante, en 214, la referencia a las partes más carnosas y al esfuerzo mayor que tienen que realizar no se encuentra en Platón; como tampoco, en ese mismo parágrafo, el hecho de hacer intervenir al hígado en el proceso de la alimentación —lo cual revela una información más actualizada en el caso del autor latino—; en 215, tampoco es platónica la mención a una tercera sustancia en el cuerpo, formada por «miembros discordantes y diferentes»[30].

El libro I termina con unos parágrafos (216-218) dedicados en esencia a poner de relieve que cuando es la razón la que domina sobre las otras dos partes del alma, el resultado es la salud y la belleza del cuerpo; por el contrario, cuando reina el desequilibrio y el desorden entre ellas, se produce la enfermedad y la fealdad. Asimismo, se detiene en describir la insensatez, a la que llama «enfermedad del alma». Cierra la exposición una serie de recomendaciones dietéticas que no tiene parangón en el texto platónico, en concreto, en *Timeo* 88a-b, donde las recomendaciones de vida armoniosa se basan, sobre todo, en la gimnástica[31].

---

[28] *Cf.* BEAUJEU, *op. cit.*, pág. 277.

[29] Apuleyo añade que la superioridad del hombre reside también en la lengua y la boca, que los demás animales emplean sólo para introducir el alimento en el estómago, mientras que en el hombre sirve para articular el lenguaje.

[30] Sobre esto, *cf.* BEAUJEU, *op. cit.*, pág. 278.

[31] *Cf.* BEAUJEU, *op. cit.*, pág. 280.

Respecto al libro II, dedicado a la moral, éste comienza, según el esquema de Beaujeu, con una primera parte (219-231) consagrada a la moral teórica[32].

En este punto, Apuleyo comienza haciendo la clasificación de los bienes según Platón (220-222), a saber, la distinción entre bienes primarios y secundarios. Los bienes primarios son, por un lado, Dios y su inteligencia (el *nous)* y, por otro, los bienes del alma (la sabiduría, la continencia, la justicia y la fortaleza). Los bienes secundarios son los bienes humanos, se adquieren por la enseñanza y sólo son bienes para algunos; entre ellos están los bienes del cuerpo y los llamados externos, que son bienes para los sabios y males para los ignorantes. Asimismo, el hombre, al nacer, no es ni completamente bueno ni malo, sino que nace con la tendencia al bien y al mal. Sólo la educación hará visible uno u otro. Según Beaujeu, la idea apuleyana de que el hombre nace con las tendencias al bien y al mal en potencia, por lo tanto, con una ambivalencia o ambigüedad moral, es relativamente original[33].

En este punto, como aspectos más relevantes, la afirmación de que el objetivo fundamental *(caput)* de la filosofía moral es alcanzar una vida feliz, no es platónico, sino peripatético, aunque los estoicos lo asumieron como algo propio[34].

Asimismo, en 222, cuando Apuleyo afirma que, según Platón, el hombre de bien no sólo está unido íntimamente consigo mismo sino también con todos los hombres, se está enunciando la teoría de la *oikeiosis*, la cual sostiene que existe una estrecha solidaridad entre el hombre individual y los demás hombres, en

---

[32] Como es sabido, el libro segundo aparece dedicado, como el *De mundo*, a un *Faustine fili* que, como ya hemos dicho, no creemos que corresponda a un Faustino, hijo real de nuestro autor.

[33] Véase al respecto su explicación en *op. cit.*, págs. 284-285.

[34] *Cf.* BEAUJEU, *op. cit.*, pág. 280.

particular, sus padres, su mujer y sus hijos, doctrina ésta de origen también peripatético y estoico[35].

De otro lado, en los parágrafos 222-225, aunque sobre todo en 223 y 224, Apuleyo desarrolla dos ideas fundamentales: la importancia de la educación para elevar la calidad moral del hombre, idea plenamente platónica, y la de la *mediocritas* o *mesotes*, de probable origen aristotélico. A esta última, Apuleyo le concede una gran importancia[36].

Según nuestro autor, Platón distinguió tres tipos de caracteres: el excelente y superior, el pésimo e inferior y el tercero, el carácter medio, formado con elementos de los dos primeros. Del carácter humano extiende a las virtudes y vicios el mismo concepto de estado intermedio, el cual contiene aspectos laudables y otros censurables. Así, entre la castidad y la vida libidinosa situó la continencia y la intemperancia.

La sección II, 4 (225-227) es la consagrada íntegramente a la exposición de los vicios, donde volvemos a encontrar muchos elementos de origen aristotélico.

Por lo pronto, es platónica la afirmación de que el mal surge cuando en el alma ejercen el control las partes irascible y concupiscible sobre la racional (*cf. República* IV, 431a).

En cambio, cuando algo después afirma que el mal es el resultado de dos factores opuestos, la abundancia y la escasez, parece tener *in mente* la teoría de Aristóteles de la virtud como estado intermedio entre dos vicios[37]. También de origen peripatético es la clasificación de los vicios que afectan a las tres partes del alma, aunque el esquema que propone Apuleyo muestra

---

[35] *Cf.* BEAUJEU, *op. cit.*, pág. 283 y MORESCHINI, *Apuleio e il platonismo*, págs. 102-104.

[36] Según MORESCHINI, *Apuleio e il platonismo*, pág. 106, Apuleyo aplicó muy confusamente el concepto aristotélico de *mesótes*.

[37] Al menos según BEAUJEU, *op. cit.*, pág. 286.

notables divergencias con los esquemas al uso[38]. Según nuestro autor, cada parte del alma se ve afectada por tres vicios:

Parte racional	• Indocilidad • Ignorancia • Fatuidad
Parte irascible	• Osadía • Indignación • Impasibilidad
Parte concupiscible	• Lujuria • Avaricia • Incontinencia

De otro lado, todos los parágrafos comprendidos entre el 227 y el 231 están consagrados a la virtud, y es aquí donde mayor es el influjo peripatético y estoico[39].

Apuleyo comienza recordando la definición platónica de virtud —es la mejor y más noble disposición del alma que lleva al que la posee a encontrarse en armonía consigo mismo y con las demás cosas—, la cual sólo se logra cuando la razón domina a las otras dos partes del alma. De sus características, cuando en 228 afirma que la virtud se encuentra situada en un justo medio entre dos vicios, como ya se ha dicho más arriba, se está enunciando un principio peripatético, no platónico.

Tras definir qué entiende Platón por virtud, pasa nuestro autor a hacer una clasificación general de las virtudes (228-229), distinguiendo entre las imperfectas y las perfectas. De éstas dice que son el resultado tanto de la acción de la naturaleza (es decir, de

[38] *Cf.* BEAUJEU, *op. cit.*, págs. 286-287 y, sobre todo, MORESCHINI, *Apuleio e il platonismo*, págs. 107-108.

[39] *Cf.* MORESCHINI, *Apuleio e il platonismo*, pág. 108.

las dotes naturales) como de la educación. Según Beaujeu, ningún autor antiguo dijo esto con tanta claridad como Apuleyo[40].

A continuación admite que sólo las virtudes perfectas se presentan unidas entre sí, doctrina ésta denominada en griego *antakolouthía*, que es de origen estoico[41].

Este punto lo termina enumerando las virtudes que adornan a cada una de las partes del alma: a la parte racional le corresponden la prudencia y la sabiduría[42]; a la irascible, el valor, y a la concupiscible, la continencia.

El cuadro de las virtudes cardinales del platonismo se completa con la justicia (229-231), que está relacionada con todas las partes del alma, pues consiste en el hecho de que cada parte cumpla su función de modo adecuado. Esta justicia adopta formas muy diversas: benevolencia («cuando es útil para el que la posee»), piedad («se consagra a honrar a los dioses»); hay también una justicia distributiva, de carácter económico, basada en la igualdad de los repartos y en un principio de equidad, según el cual la parte mejor sea para los mejores y la más pequeña para los malvados. Toda la exposición sigue la ortodoxia platónica, aunque esta última alusión a la justicia distributiva puede estar resumiendo un pasaje de la *Ética a Nicómaco* (V, 5, 1130b 30 y ss.)[43].

En su esquema del contenido del *De Platone*, Beaujeu asigna los parágrafos 231-240 a lo que él denomina «las vías del progreso moral».

El primer punto de la nueva sección estaría dedicado, según él, a la retórica y la política (231-234). Tras su exposición sobre

---

[40] *Cf.* BEAUJEU, *op. cit.*, pág. 289.

[41] *Cf.* MORESCHINI, *Apuleio e il platonismo*, pág. 110.

[42] Distingue ambas virtudes diciendo que la sabiduría es el estudio teórico de lo divino y lo humano, mientras que la prudencia es el conocimiento práctico que permite distinguir el bien del mal. Es la distinción entre la *sophía* y la *phrónesis*. Sobre esto, *cf.* MORESCHINI, *Apuleio e il platonismo*, págs. 111-112.

[43] *Cf.* BEAUJEU, *op. cit.*, pág. 291.

la virtud de la justicia, que termina propiamente con la afirmación de que en la ciudad debe predominar lo que es útil para todos y deben reprimirse los vicios junto con sus responsables, Apuleyo sostiene que, en opinión de Platón, de aquí derivan dos tipos o partes de la retórica, una «buena» —«el estudio contemplador del bien»—, y otra «mala» —«el dominio de la adulación»—, siendo esta última, según Platón, una mera apariencia o imagen de una parte de la política.

Pasa luego nuestro autor a referir que Platón consideraba la política como una de las virtudes, dentro de la que distingue la acción legislativa y la judicial. De ellas, la primera dice que es similar al ejercicio, pues con ella el alma adquiere vigor y belleza (como el cuerpo con el ejercicio físico); la segunda tiene vínculos con la medicina, pues cura las dolencias del alma (como la medicina las del cuerpo).

A continuación enumera Apuleyo las que, según Platón, son imitadoras de las dos «disciplinas» o virtudes que acabamos de ver; se trata del arte culinario, la cosmética, la sofística y la profesión de jurista. Equipara la sofística con el arte culinario y la cosmética con la profesión de jurista, actividades todas ellas seductoras, que sólo buscan la adulación e inútiles para todos: dentro del primer par, igual que el arte culinario se presenta como una especie de medicina, la sofística hace creer a los necios que su objetivo es alcanzar la justicia, cuando en realidad favorece la iniquidad; dentro del segundo par, igual que la cosmética hace creer que con su auxilio se puede reforzar la belleza y salud del cuerpo, cuando en realidad lo mina, el jurista, imitando la ciencia del derecho, hace creer que aumenta la virtud del alma, cuando en realidad lo que hace es debilitarla.

En su mayor parte, la exposición sigue la ortodoxia platónica, expresada, sobre todo, en el *Fedro* y el *Gorgias*[44].

---

[44] *Cf.* al respecto el comentario de BEAUJEU, *op. cit.*, págs. 291-293.

El parágrafo 234 (y parte de 235) vuelve a plantear cuestiones ya tratadas con anterioridad: en primer lugar, según Platón, las virtudes relacionadas con el alma racional, la sabiduría y la prudencia, podían ser enseñadas. Asimismo, se hace una nueva clasificación de las virtudes en la que hace entrar unas virtudes «semiperfectas» —a las que no hay que llamar ciencias, frente a las perfectas—, cuando en 228 se había distinguido entre virtudes perfectas e imperfectas.

El punto siguiente del esquema de Beaujeu (235-238) es denominado por éste como «elección entre los bienes y los males», y comienza con una clasificación del bien y el mal (235). Así, distingue tres tipos de bienes: los que han de buscarse por sí mismos, como la belleza; los que no se buscan por sí mismos, como la medicina, y otros por sí mismos y por otra causa, como la previsión y la felicidad. Respecto a los males, algunos han de evitarse por sí mismos; otros, por el resto de causas, y la mayoría, por sí mismos y por otras causas. Según la crítica, en esta clasificación de los bienes Apuleyo habría seguido dos textos: la *República* platónica (II, 357b-d) y un pasaje de la *Ética a Nicómaco* (I, 5, 1097a 34 y ss.). Sobre el origen de la clasificación de los males, poco seguro se puede decir[45].

A continuación se invoca otra clasificación diferente de los bienes y los males, complementaria de la anterior. Así, hay bienes absolutos, puesto que son beneficiosos siempre y para todo el mundo, y otros digamos «relativos», pues no siempre son beneficiosos y sólo lo son para algunos. Lo mismo se dice de los males: algunos lo son siempre y para todos, otros son perjudiciales sólo para algunos y no siempre. En el caso de los

[45] *Cf.* BEAUJEU, *op. cit.*, págs. 293-294 y A. CAMARERO, *op. cit.*, pág. CXXIV, n. 23. Para este último la fuente del pasaje, tanto en la división de los bienes como en la distinción entre bienes y males absolutos y relativos, es *República*, págs. 357 y ss.

bienes se invoca su similitud con lo dicho en 220; por supuesto, el esquema de los males está elaborado sobre el de los bienes.

En 236, se afirma que tanto la virtud como el mal radican en nosotros, es decir, son innatos, con la diferencia de que la primera se asume por propia voluntad y el segundo no. Si sabemos que una virtud nos traerá el bien, nos encaminaremos voluntariamente a ella, igual que si sabemos que un mal o un vicio nos traerá el mal haremos todo lo posible por evitarlo. Es decir, sólo se caería en el vicio por ignorancia, tesis ésta del más ortodoxo platonismo[46].

Menos interés presenta el 237, donde enumera bienes y males que no deberían llamarse simplemente bienes o males, pues presentan un valor relativo. Así, la pobreza se considera un mal, pero quien aprende a sobrellevarla acaba siendo mejor y estará mejor preparado para hacer frente a situaciones similares. Un poco en esta misma línea, a comienzos del 238 afirma que el placer, según Platón, no es ni un bien absoluto ni simplemente un mal: habría que buscar el que fuera honorable y fruto de actos gloriosos y evitar el que surge de un repugnante deleite.

La sección dedicada a las vías del progreso moral se cierra con unas consideraciones generales sobre la amistad y el amor (238-240).

De la primera se afirma, entre otras cosas, que se basa en el acuerdo y en los afectos recíprocos, pues los amigos se desean mutuamente el disfrute de la prosperidad. Lo opuesto, el vicio de la enemistad, es fruto de la diferencia de costumbres, de los tipos de vida diferentes y de la oposición de caracte-

---

[46] Por eso, según Apuleyo, la locura más grande sería cometida por aquel que se abandonara a los vicios, a pesar de conocer la belleza y la utilidad de la virtud; es decir, el que comete el mal voluntaria y conscientemente.

res[47]. Añade, asimismo, que hay distintos tipos de amistades, de las cuales unas nacen por causa del placer y otras por el parentesco. Platón llama amistad al amor a los familiares y a los hijos por ser conforme con la naturaleza; en cambio, niega esa consideración al amor sensual, por no mostrar reciprocidad.

La clasificación de los tipos de amor se hace en los parágrafos 239-240, y en ella se distinguen tres tipos de amor según los tipos de alma: el divino, basado en la razón; el propio de un alma degenerada y un placer corrupto; el tercero, un tipo intermedio, propio de un espíritu moderado y un deseo comedido. Esta clasificación no es platónica sino aristotélica[48].

En su esquema del contenido del *De Platone*, Beaujeu propone como siguiente punto «los grados de moralidad», tema al que estarían dedicados los parágrafos 240-255.

Esta sección comienza con una clasificación, plenamente platónica, de los cuatro tipos de hombres que corresponden a las cuatro formas de gobierno peores, según el platonismo (240-242): el que ambiciona los honores, el avaro («oligarquía»), el demagogo y el tirano. En todos los casos se indican las partes del alma que se ven afectadas por estos comportamientos «culpables»[49].

En los parágrafos 242-243, Apuleyo se extiende en el retrato del hombre perverso —hombre indigno, despreciador de los dioses, insociable, enemigo no sólo de los demás sino también de sí mismo—, excesivamente retórico, que termina con la des-

[47] Como se ve, se trata de una sucesión de tópicos manidos, que revelan la despreocupación que Platón sintió por el tema. No en vano se considera a ARIST. (*Ética a Nicómaco*, libros VIII a X, sobre todo) el que estableció los fundamentos de la teoría antigua sobre el particular.

[48] *Cf.* BEAUJEU, *op. cit.*, pág. 296.

[49] Los rasgos de estos distintos tipos de hombres se basan en la *República* VIII, 544e - IX, 580c.

cripción de su comportamiento amoroso: prefiere los cuerpos pálidos, flácidos por la pereza y sin vigor a los bronceados y fortalecidos por el ejercicio. En este retrato predominan los rasgos tomados del hombre tiránico platónico con ciertos elementos estoicos[50].

En cambio, en los párrafos 244-246, el hilo conductor es el castigo de los comportamientos malvados. Se comienza afirmando algo ya consabido, que para Platón la injusticia es una enfermedad del alma y que sólo la ignorancia explica que se cometan delitos. Asimismo, se afirma que es peor cometer un delito que sufrirlo, pues es mayor el perjuicio que se ocasiona a sí mismo el que urde un delito contra otro, que el daño que ese otro podrá sufrir[51].

De otro lado, como dejar impune al que comete un delito es el peor de los males[52], igual que los médicos no intervienen en la curación de los desahuciados, pues no les será de ninguna utilidad, Platón, según Apuleyo, defiende que se aplique la muerte a aquellas almas tan llenas de vicios que no pueden curarse con la sabiduría. A estas almas enfermas, sólo si llegara a dominarlas el deseo de vivir rectamente, se las podría confiar a los sabios para que las encaminaran por la vía más recta.

El siguiente punto de la exposición de Apuleyo (246-247) es la afirmación de que el grupo más numeroso de hombres que existe no es ni el de los totalmente buenos ni el de los muy malvados, sino los que se encuentran en el justo medio, los cuales caminan por una senda intermedia entre la alabanza y la censura. Como ya dijimos a propósito del parágrafo 224, el concepto de *mediocritas*, que es el que aquí se maneja, es de origen aristotélico.

---

[50] *Cf.* BEAUJEU, *op. cit.*, pág. 297.

[51] Esta idea proviene de *Gorgias* 469a-475e.

[52] *Cf. Gorgias* 476e-479e.

Tras exponer la clasificación de los tipos de hombres culpables y los castigos que les corresponden y hablar del hombre medio, en los parágrafos 247-252 hace la descripción del sabio perfecto, cuyos rasgos son de procedencia variopinta, pero, sobre todo, platónicos y estoicos[53].

Comienza su retrato afirmando que, según Platón, el sabio perfecto es una combinación de cualidades innatas e instrucción, eso sí, desde la infancia[54]. Habla luego de la conversión repentina en sabio del que se mantiene en el camino recto de la virtud, y de cómo, excluidos los vicios y las cosas inseguras, el sabio sólo depende de sí mismo para alcanzar la felicidad —uno de los aspectos de la autarquía de la virtud, sobre el cual insistían tanto estoicos como platónicos.

Avanzando en la caracterización del sabio, éste se muestra indiferente ante los cambios de fortuna; no sólo no debe cometer una injusticia, sino ni siquiera responderla, pues al sabio no deben afectarle lo que los demás consideran males. Estamos ante tópicos de la moral estoica[55]. El sabio muestra también una confianza absoluta en los dioses, en cuya mano está su vida. Por eso tampoco teme el día de su muerte, dado que, además, confía en la inmortalidad del alma junto a los dioses por su conducta en su vida pasada[56].

Habla también Apuleyo de la valentía del sabio, pues por su fortaleza de espíritu está dispuesto a soportarlo todo. Y es que

---

[53] *Cf.* A. Camarero, *op. cit.*, págs. CXXV-CXXVI, n. 33 y Moreschini, *Apuleio e il platonismo*, págs. 121-122.

[54] *Cf. República* VII, 535a y ss.

[55] *Cf.* Beaujeu, *op. cit.*, pág. 299 y Moreschini, *Apuleio e il platonismo*, págs. 122-124.

[56] Se trata de un principio propiamente platónico (*cf. Fedón* 68 a-b). La crítica ha puesto de relieve que tanto en el *De Platone* como en el *De deo Socratis* Apuleyo ni siquiera menciona la transmigración de las almas, concepción plenamente platónica, que él debía rechazar por razones religiosas.

Platón «llama valentía a los nervios del alma»[57]. Añade además que él es el más rico de todos, pues posee el más valioso de los tesoros, la virtud[58], y considera la filosofía como una especie de preparación para la muerte —«la disposición a morir y la frecuentación de la muerte»[59].

El último punto que trata en su retrato del sabio (251-252) versa sobre la amistad (vista ya en 238), donde sus tesis principales, todas ellas platónicas, sostienen que sólo entre los buenos existe la amistad fiel, puesto que las cosas similares no se repelen entre sí; que la verdadera belleza es la que reside en el alma, no en el cuerpo, puesto que cuando se ama al alma se ama al hombre entero.

A continuación, cuando Apuleyo afirma que el sabio sólo actuará cuando consiga un provecho para su virtud, añade que, en base a esto, «debe llevar una vida honesta y admirable, llena de alabanza y gloria». Esta búsqueda por parte del filósofo de la gloria terrenal contradice la postura tradicional que despreciaba la gloria derivada de la opinión[60].

En fin, defiende Apuleyo la idea de que el sabio no debe manifestar dolor por la pérdida de sus seres queridos, pues, entre otras cosas, sabe que están en un lugar mejor, y porque de él depende todo lo necesario para la felicidad. Esta teoría, de origen estoico, es la de la *apatheia* o insensibilidad ante el dolor. El medioplatonismo rechazaba de plano tal postura, defendien-

---

[57] *Cf. República* III, 411b 4. Aunque este concepto de la valentía o fuerza del sabio era también defendido por los estoicos (*cf.* BEAUJEU, *op. cit.*, pág. 300).

[58] Se trata de otro concepto compartido por platónicos y estoicos. *Cf.* BEAUJEU, *op. cit.*, pág. 300.

[59] Sobre este punto, *cf. Leyes*, V, 736e 2 y ss.

[60] Es la conocida diferencia entre la gloria verdadera, *eudoxia*, y la vana, *kleos* (en palabras de SÉNECA, entre la *claritas* y la *gloria*). Sobre esto, *cf.* BEAUJEU, *op. cit.*, pág. 301.

do, en cambio, el control en la expresión de dolor o *metriopatheia*. Por lo que en este punto nuestro autor se aleja de los postulados de su escuela[61].

La descripción del sabio perfecto culmina con la doctrina de la *imitatio Dei* (252-255), que además de con la ética tiene vínculos con la teología y la religión. Ésta consiste en que «el sabio se eleve a la conducta de la divinidad y su trabajo será acercarse a la actuación de los dioses». Para lograr esto debe comportarse como es grato a los dioses y a los hombres —siendo justo, piadoso y prudente— no sólo mediante un conocimiento contemplativo sino también activo[62]. Al final del parágrafo 253 y comienzos del 254 se retoma de nuevo este mismo principio.

Se habla a continuación de dos grados o niveles de felicidad —«la primera felicidad se alcanza cuando por el poder de nuestro espíritu protegemos lo que hemos conseguido; la otra, cuando a la perfección de la vida no le falta nada y estamos contentos con la contemplación de la misma»—, siendo la virtud el origen de ambas. Esta teoría retoma la distinción hecha en 220 entre bienes divinos de primer orden *(deus et mens)* y los de segundo orden *(virtutes)*[63].

La exposición sobre la *imitatio Dei* termina con la advertencia de que el sabio no debe adelantar su muerte contra la voluntad divina —rechazo, por lo tanto, del suicidio[64]— y con una

[61] Sobre esto, *cf.* BEAUJEU, *op. cit.*, pág. 301.

[62] La *imitatio Dei* es en griego la teoría de la *homoíōsis theôi*, formulada ya por PLATÓN *(cf. Fedro* 248a, *República* X, 613a, etc.), fue sistematizada por Antíoco de Ascalón y asimilada por los estoicos del Pórtico Medio. Sobre esto, *cf.* BEAUJEU, *op. cit.*, págs. 301-302; MORESCHINI, *Apuleio e il platonismo*, págs. 124-125, y A. CAMARERO, *op. cit.*, pág. CXXVI, n. 34.

[63] Esta distinción, implícita en Platón, fue concretada por ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* X, 7-8, 1178a 9 ss.

[64] Algo que ya prohibía PLATÓN *(cf. Fedón* 61d-62c).

alusión a la inmortalidad que le espera tras abandonar el cuerpo, una inmortalidad astral junto a los cuerpos celestes identificados como dioses[65]. De nuevo, ni una sola referencia a la transmigración del alma.

El último tema tratado por Apuleyo en este segundo libro es el de la organización política de la ciudad según Platón (255-263). El hecho de que se sitúe al final, como hizo Alcínoo, parece demostrar que para nuestro autor es una cuestión totalmente secundaria, sin demasiado interés, dada la diferencia entre los postulados del maestro y las formas de gobierno predominantes a comienzos de la época imperial. Esa falta de actualidad le llevaría a hacer un resumen escueto y bastante fiel, en el que las innovaciones son contadas.

Por lo pronto, la sección está dividida en dos partes: los parágrafos 255-258, centrados en el estudio de la ciudad ideal, siguiendo a la *República*; y los parágrafos 259-263, donde se centra en el gobierno y organización de un estado concreto, siguiendo en este caso a las *Leyes*.

Por citar las cuestiones que nos parecen más interesantes, Apuleyo comienza su exposición dando una definición de la ciudad que no pertenece a Platón: «Una ciudad es una comunidad de un gran número de hombres relacionados entre sí, de los cuales unos son gobernantes y otros están sometidos a éstos, unidos entre sí por la concordia y que se prestan ayuda y asistencia mutuas»[66].

También llama la atención el consejo que se da a los fundadores de ciudades para que limiten su crecimiento hasta un número de habitantes tal que todos ellos puedan ser conocidos

[65] *Cf.* BEAUJEU, *op. cit.*, pág. 304.

[66] Según BEAUJEU, *op. cit.*, pág. 305, esta definición recuerda a dos del Seudo-Platón. A. CAMARERO, *op. cit.*, pág. CXXVI, n. 36, la relaciona con *República* 369c y *Defin.* 415c.

por sus gobernantes, pues sólo así se logrará que todos compartan un mismo espíritu y estén dispuestos a hacer cosas en común[67].

Expone a continuación la conexión existente entre el gobierno de la ciudad y las partes del alma, relacionando la tercera parte con la plebe y los agricultores[68].

Al comienzo del parágrafo 258, después de defender que en la ciudad ideal los matrimonios deben ser concertados por los sabios dirigentes de la misma, para que se unan en los mismos personas de diferente carácter y condición, afirma que los hijos habidos de esos matrimonios deben ser criados en común para que los padres no puedan reconocer a los suyos propios, sino que consideren de algún modo a todos como sus propios hijos. En este punto, la discrepancia respecto a la doctrina del maestro es que éste defendía la comunidad, en este caso, de los hijos sólo para los guardianes y guerreros[69].

Frente al modelo de la ciudad ideal —«que no necesita de ninguna ley exterior, pues es gobernada por la sabiduría»— se alza otra mejor, muy justa, «pero no sin concreción como la primera, sino ya con una cierta plasmación real», que es la ciudad expuesta en las *Leyes* (259-263). Aunque hay semejanzas

---

[67] Al parecer, lo único que coincide con la doctrina platónica es la insistencia en que los ciudadanos se conozcan unos a otros (*Leyes*, V, 738 d-e) y la insistencia en la cohesión moral necesaria para la ciudad (*República* IV, 423 b-c). Sobre esto, *cf.* BEAUJEU, *op. cit.*, pág. 305.

[68] Platón se refiere más bien a la clase productora en general y a los artesanos (*cf. República* III, 369b-373c).

[69] *Cf. República* V, 457c-461e. Algo similar ocurre cuando Apuleyo afirma algunas líneas más abajo que los hijos habidos de tales uniones deben ser educados en las mismas doctrinas, por supuesto, las mejores, y que esa educación debe ser compartida también por las mujeres. Tal educación común en Platón también estaba reservada sólo a los hijos de los guardianes (*cf. República* V, 451d 1; 452a; 456a-b).

importantes entre ambas (que los niños también se críen en común y que reciban la misma educación), en el caso de la ciudad concreta, «en los matrimonios, en los nacimientos, en los patrimonios y en las casas se aparta de sus consideraciones respecto al primer tipo de Estado».

Cuando al comienzo del capítulo XXVII Apuleyo atribuye a Platón que el gobierno ideal era el resultado de la combinación de tres tipos de régimen, nuestro autor está cometiendo un error importante, pues Platón jamás dijo eso, ya que él hablaba de cinco tipos de régimen. Esta teoría recuerda lo dicho por Cicerón en la *República* I, 45, 69, aunque es dudoso que el Madaurense la sacara de él[70].

La exposición sobre el gobierno de la ciudad termina con la enumeración de los cuatro tipos de ciudadanos dignos de censura, relacionados con las cuatro formas de gobierno también censurables, expuestas en los parágrafos 240-242: «aquellos que son los primeros en los cargos públicos»; «esos pocos en cuyas manos está el poder político»; cuando «el poder está en manos de todos»; el último tipo es «el del poder tiránico».

Finalmente, la crítica admite que el final es demasiado abrupto, por lo que no es descartable que la intención del autor fuera escribir un tercer libro (el de la lógica, evidentemente)[71].

---

[70] *Cf.* Beaujeu, *op. cit.*, págs. 306-307, quien no da una respuesta concreta a la cuestión, sugiriendo una posible mediación platónica. En cambio, A. Camarero, *op. cit.*, pág. CXXVI, n. 40, se atreve a hacerla derivar de Cicerón, Posidonio y Polibio.

[71] *Cf.* Beaujeu, *op. cit.*, pág. 308.

PERVIVENCIA DEL *DE PLATONE*

Frente a la buena acogida que algunos autores tardoantiguos dispensaron al tratado sobre la demonología platónica, el *De Platone* parece haber pasado más desapercibido, quizá por su carácter de resumen escolar, falto de originalidad y, sobre todo, de actualidad ante los postulados de los epígonos del platonismo, Plotino y sus seguidores.

Así, parece que Agustín, que además del *De deo Socratis* llegó a citar en una ocasión el *De mundo* (*Ciudad de Dios* IV, 2), no se interesó para nada por el *De Platone*[72].

Distinta será la situación en el medievo. El desconocimiento del griego y la dificultad para acceder a las obras originales de Platón obligaron a los intelectuales occidentales a servirse de obras que, como el *De Platone*, constituían un cómodo acercamiento a las doctrinas del maestro, siendo a partir del siglo XI, como ya se ha comentado, cuando la obra filosófica de Apuleyo alcanzó su máxima difusión.

En la Inglaterra del siglo XII, Giraldus Cambrensis (1147-1223) cita el *De Platone* en su *De principis instructione*. El también inglés Juan de Salisbury conoce el *De Platone*, del que cita varias veces su biografía del maestro; también cita en una ocasión la doctrina de la *homoíōsis theôi (cf.* VII, 5, 646a), que él interpreta como *amor Dei*[73].

Asimismo, ya más hacia el siglo XIII, en la obra enciclopédica del francés Vicente de Beauvais se cita, además del *De deo Socratis*, el *De Platone*. Éste conoce en particular la biografía

---

[72] CL. MORESCHINI, *Apuleio e il platonismo*, pág. 222: «lo scrittore cristiano lo avrà, forse, letto, ma quel manuale di filosofia platonica dovette senz'altro apparirgli insufficiente e invecchiato di fronte ai *Platonicorum libri* che lesse prima della conversione».

[73] *Cf.* CL. MORESCHINI, «Sulla fama di Apuleio», pág. 468.

de Platón; la tripartición de la filosofía; el hecho de que Sócrates fuera el máximo representante de la filosofía práctica y Pitágoras el de la teorética, aunque Platón los superó a ambos, y la doctrina de la *homoíōsis theôi*, que Beauvais interpreta también en sentido cristiano[74].

En Italia Boccaccio, en su *De genologia* I, 15 cita el *De Platone* a propósito de la tripartición del amor según el filósofo ateniense (*De Platone* II, 14)[75].

En el Renacimiento, el opúsculo apuleyano pierde interés no sólo por la recuperación de los originales de Platón, sino porque saltaba a la vista la falta de originalidad de este manual escolar.

---

[74] *Cf.* CL. MORESCHINI, «Sulla fama di Apuleio», pág. 469.

[75] *Cf.* CL. MORESCHINI, «Sulla fama di Apuleio», pág. 471.

LIBRO I

1. Platón recibió este sobrenombre por su constitución física, pues antes se llamaba Aristocles[1]. Se ha dicho que su padre fue Aristón; por lo demás, su madre fue Perictione, hija de Glauco; de ambos heredó una nobleza muy ilustre; pues su padre, Aristón, a través de Codro descendía del mismísimo Neptuno; la sangre materna descendía de uno de los más grandes sabios, Solón, que fue el creador de las leyes áticas. Hay quienes afirman que Platón fue el fruto de una concepción aún más augusta, puesto que Apolo con apariencia humana se unió con Perictione. Además, nació en el mes que los atenienses llaman Targelión[2], el día en que se cuenta que Latona dio a luz a Apolo y Diana en Delos. Sabemos que el nacimiento de Sócrates fue el día anterior. También se refiere un sueño profético de Sócra- 180 181 182

[1] Además de los datos que ofrece Apuleyo, para la biografía de Platón contamos, entre otras, con algunas noticias procedentes de sus diálogos y cartas (de dudosa autenticidad), con referencias de Espeusipo, de Diógenes Laercio, Filodemo, Olimpiodoro, la anónima *Vita Platonis* y la Suda.

[2] El mes Targelión corresponde aproximadamente al mes de mayo. En él, durante los días sexto y séptimo, tenían lugar las fiestas Targelias, una de las más importantes del calendario ateniense, celebradas en honor de Ártemis y de Apolo. De otro lado, la vida de Platón transcurre aproximadamente entre el 427 y el 347 a. C.

tes[3]: a él le pareció ver a la cría de un cisne volar desde el altar, que había en la Academia consagrado a Cupido, y posarse en su 183 regazo y elevarse aquel cisne hasta el cielo con sus alas, cautivando los oídos de los hombres y de los dioses con su canto armonioso. Cuando Sócrates estaba contando esto en una reunión de amigos, oportunamente Aristón acompañaba a Platón todavía un niño para presentarlo al maestro Sócrates. Cuando lo vio y adivinó por su apariencia exterior lo más íntimo de su alma, dijo: «Amigos, éste era aquel cisne del Cupido de la Academia».

2. Por lo tanto, con tales dones y de tales ascendientes, Platón no sólo superó las virtudes de los héroes, sino que incluso igualó los poderes de los dioses. Espeusipo, contando con informes del entorno más cercano, alaba el perspicaz talento del niño para captar las cosas y su admirable discreción natural, y 184 refiere las primicias de su juventud, marcadas por el esfuerzo y el amor al estudio, y atestigua que siendo ya un hombre había reunido estas virtudes y las demás incrementadas. Tuvo como hermanos a Glauco y Adimanto, nacidos de los mismos padres. Sus maestros fueron Dionisio en las primeras letras; Aristón, nativo de Argos, en la gimnástica, y el ejercicio le aportó tan grandes progresos que compitió en la lucha en los juegos píticos e ístmicos[4]. No despreció el arte de la pintura y fue capaz de

[3] Este tipo de sueños proféticos, junto con relatos maravillosos como el que aseguraba que en su infancia había sido alimentado por las abejas en el monte Himeto, mientras sus padres celebraban un sacrificio a las ninfas y a Apolo, vienen a incidir en la idea de que nos encontramos ante un niño extraordinario, una contribución más a la heroización y divinización del personaje.

[4] Los juegos píticos se celebraban cada cuatro años en honor de Apolo en el santuario de Delfos. Habrían sido instaurados por el propio Apolo para celebrar su victoria sobre la serpiente Pitón. Por su parte, los juegos ístmicos tenían

componer tragedias y ditirambos. Animado por su confianza en la poesía, deseaba presentarse a un certamen poético, pero Sócrates hizo expulsar de su mente su humilde deseo y procuró inculcar en su espíritu el afán de la auténtica gloria. Y ya antes 185 se había iniciado en la doctrina de Heráclito[5]. Pero cuando se consagró a Sócrates, no sólo superó a los demás seguidores de éste en talento y conocimientos, sino que también con su esfuerzo y buen gusto dio aún más lustre a la sabiduría que había recibido de él: con su esfuerzo trató de defenderla; con su buen gusto le proporcionó el máximo de dignidad gracias a su encanto y la altura de su estilo.

3. Pero después de que Sócrates dejara a los hombres, buscó 186 qué conocimientos le serían de más provecho y se entregó a la doctrina pitagórica; aunque la veía provista de un sistema de ideas riguroso y admirable, lo que deseaba más bien imitar era, sin embargo, el dominio de sí mismo y la pureza, y como se daba cuenta de que la inteligencia de los pitagóricos se ayudaba de otras enseñanzas, se marchó a Cirene con Teodoro, para aprender la geometría, y fue hasta Egipto buscando la astrología, para instruirse allí también en los ritos de sus sacerdotes. Volvió también de nuevo a Italia y siguió a los pitagóricos Eurito de Tarento y al anciano Arquitas. Y se habría interesado por los indos y los magos si no se lo hubiesen impedido las

---

lugar cada dos años en Corinto (su nombre deriva del istmo de Corinto) en honor de Poseidón. Pasan por ser sus fundadores míticos tanto Teseo como Sísifo.

[5] En efecto, estudió con Crátilo, seguidor a su vez de Heráclito. Platón compuso sobre el 360 a. C. un diálogo con el mismo nombre de su maestro, donde se discute sobre si el sentido de las palabras es natural (como defiende Crátilo) o arbitrario (como cree Hermógenes, uno de los intervinientes en el diálogo).

guerras de Asia de entonces[6]. Por ello, aplicando con suma di-
187 ligencia los descubrimientos de Parménides y Zenón, llenó sus libros con todas las ideas que cada uno ofrecía por separado de admirable, de modo que fue el primero que unió la filosofía con sus tres partes y demostró que esas partes se necesitaban mutuamente y que no sólo no se oponían entre sí, sino que incluso se prestaban ayuda mutua. Pues, aunque tomó de diversas escuelas las partes de su filosofía, la física de los pitagóricos, la racional[7] de los eleáticos y la moral de la misma fuente socrática, con todas ellas, sin embargo, elaboró un cuerpo único, casi como si fuera el de una creación propia; y como los prin-
188 cipales representantes de estas escuelas hubiesen transmitido a sus oyentes ideas inacabadas y apenas bosquejadas, éste, limándolas con la razón y revistiéndolas de los hermosísimos ropajes de su augusto lenguaje, las hizo perfectas e incluso admirables.

4. Muchos de sus oyentes de ambos sexos adquirieron renombre en la filosofía[8]. Dejó un patrimonio consistente en un jardincillo, que estaba junto a la Academia, dos servidores y una pátera, con la cual hacía ofrendas a los dioses; de oro, la cantidad que llevó de niño en las orejas como signo de noble-
189 za[9]. Por lo demás, sus tres viajes a Sicilia los critican algunos malintencionados, recurriendo a explicaciones contradictorias. Pero él hizo el primero por razones científicas, en concreto,

---

[6] Es posible que sean las guerras entre Ciro el Joven y su hermano Artajerjes II en el 401 a. C., que relata JENOFONTE en su *Anábasis*.

[7] Es decir, la lógica.

[8] Entre las mujeres que asistieron a las enseñanzas de PLATÓN se citan, entre otras, a Lastenia de Mantinea y Axiotea o Dexitea de Filonte.

[9] En efecto, era costumbre en Atenas que los jóvenes libres llevaran como señal de su condición un pendiente de oro en la oreja derecha y las muchachas uno en cada oreja.

para investigar la naturaleza del Etna y los incendios del hueco monte; el segundo, a petición de Dionisio, para estar junto a los siracusanos y estudiar las leyes municipales de su territorio; durante su tercer viaje devolvió a su patria a Dion que permanecía exiliado, tras conseguir el permiso de Dionisio[10].

A partir de este momento comenzaremos a tratar los principios, que en griego pueden llamarse «dogmas»[11], que él formuló para el provecho de los hombres y el método para vivir, comprender y hablar. Y como él fue el primero en lograr armonizar entre sí las tres partes de la filosofía[12], nosotros también hablaremos de cada una por separado, empezando por la física.

5. Platón cree que son tres los principios de las cosas: Dios, la materia —inacabada, sin forma y no diferenciada por ningu- 190

[10] Fueron, efectivamente, tres los viajes que realizó Platón a Siracusa. El primero, en 388, por «razones científicas», según dice Apuleyo, por razones de estudio, diríamos nosotros. En este viaje conoció y trabó amistad con Dion, cuñado del tirano Dionisio el Viejo. Además, a instancias del tirano, en su viaje de regreso a Grecia, fue conducido a Egina, entonces en guerra con Atenas, donde fue vendido como esclavo. Fue rescatado y liberado por un tal Aníceris de Cirene. Su segundo viaje lo hizo sobre el 367 a. C., a petición de Dion y cuando ocupaba el poder Dionisio el Joven. En esta ocasión trató de aplicar en la realidad los ideales emanados de su *República*. Caído en desgracia Dion, Platón pudo partir en el 366. El tercer y último viaje tuvo lugar sobre el 362, a petición del propio Dioniso. Regresó a Grecia sobre el 360 con la ayuda de Arquitas de Tarento.

[11] Traducimos al español el término griego que aparece en el original, *dógmata*. Por *dógmata* se entienden las opiniones, principios o teorías que constituyen un plan o sistema doctrinal en el plano filosófico.

[12] Como ya se ha dicho en la Introducción, no aparece en Platón esta separación de la filosofía en tres partes: física, ética y lógica. Parece que fue Jenócrates el responsable de esta división que los estoicos asumieron plenamente. Esta división es común a muchos tratadistas vinculados con el medioplatonismo como Hipólito, Ático, Albino o Calcidio.

na apariencia ni rasgo cualitativo[13]— y las formas de las cosas, a las que él llama «ideas»[14]. De Dios piensa que es incorpóreo. Éste, dice, es único, inconmensurable *(aperímetros)*, padre y artífice de todas las cosas, feliz y beatífico, excelente, no necesitado de nada, él mismo procurador de todo. Lo llama celeste, inefable, innominable, y, como él mismo dice, invisible *(aóraton)*, inflexible *(adámaston)*; su naturaleza es difícil de descubrir, y si se la descubriera, no podría ser revelada a muchos. Platón emplea estas palabras: «Es difícil descubrir a Dios, y si se descubriera sería imposible comunicarlo a muchos»[15].

191

De la materia[16] señala que no puede ser creada ni destruida, que no es fuego, ni agua, ni ningún otro de los principios ni de los elementos simples, pero que de todos es la primera, capaz de recibir formas y susceptible de ser modelada, la cual, aún en bruto y desprovista de la cualidad de la forma, el Dios artífice configura en su conjunto. La considera también infinita, porque tiene una extensión ilimitada; pues lo que es infinito carece de un límite claro en su extensión, y como está desprovista de límite, con razón puede considerarse infinita. No admite ni que sea corpórea ni realmente incorpórea; no la considera un cuer-

192

---

[13] Beaujeu atribuye, correctamente, estas cualidades a la materia en vez de a las ideas, como hacen los manuscritos y algunos editores. La explicación de que nos encontramos ante un desplazamiento de palabras del arquetipo más que ante un error del propio Apuleyo se debe a TH. SINKO, *De Apulei et Albini doctrinae platonicae adumbratione*, diss. Cracovia, 1905, pág. 5.

[14] Alcínoo, *en su Didaskalikos*, trata primero de la materia, luego de las ideas y por último de Dios.

[15] La cita corresponde a *Timeo* 28c.

[16] Es sabido que la doctrina de la materia o *hýlē* no es propiamente de origen platónico, pues en el *Timeo* 49a y 51a no se habla de *hýlē*, sino de *hypodochē* y de *tithēnē*. La identificación entre *hypodochē* y *hýlē* es de origen aristotélico (por ejemplo, *De caelo* 306b 17-19), aunque pasó luego a ser un lugar común en la tradición escolástica platónica. Sobre esto, *cf.* MORESCHINI, *Apuleio e il platonismo*, pág. 73.

po, porque ningún cuerpo carece de una forma exterior cualquiera; pero tampoco puede decir que carezca de cuerpo, puesto que nada incorpóreo presenta un cuerpo; pero por la fuerza de los hechos y por la razón puede considerarla corpórea, y es por esto por lo que no se la puede comprender ni sólo por tocarla[17] ni tampoco únicamente por la conjetura del pensamiento. En efecto, los cuerpos por su evidencia manifiesta se reconocen por un juicio[18] de naturaleza similar a ellos; pero las cosas que carecen de sustancia corporal pueden percibirse con el pensamiento. Por lo cual, sólo por una falsa conjetura es posible concebir como ambigua la naturaleza de la materia.

6. En cuanto a las *ideas*, es decir, a las formas de todas las cosas, él dice que éstas son simples y eternas pero no corporales; que es de éstas de donde Dios ha tomado los modelos de las cosas que existen o existirán, y que en esos modelos no puede encontrarse más que una imagen de cada especie, y que las formas y las configuraciones de todas las cosas que nacen se graban en ella, como en la cera, por la impresión de los modelos. 193

Él añade que hay dos *ousías*, que nosotros llamamos «esencias», por las cuales se engendran todas las cosas y el propio mundo; de éstas, una sólo se concibe con el pensamiento, la otra puede someterse a los sentidos. Pero la que se capta con los ojos del espíritu siempre se encuentra del mismo modo, igual y semejante a sí misma, puesto que es la que existe de verdad; por su parte, la otra, de la cual dice que nace y muere, puede ser valorada por la percepción sensible e irracional. Y del mismo modo que de la primera señala que existe de verdad, de esta segunda no podemos decir que exista realmente.

---

[17] Beaujeu lee aquí *tactu*, igual que otros editores como Goldbacher y Thomas, aunque los códices leen *actu*.

[18] El texto de Beaujeu dice aquí *indicio* en vez del correcto *iudicio*.

De la primera sustancia o esencia está constituido en primer lugar Dios, la inteligencia, las formas de las cosas y el alma; de la segunda sustancia, todo lo que recibe una forma, lo que es engendrado y lo que se origina a partir del modelo de la primera sustancia, lo que puede cambiar y transformarse, lo que se desliza y huye como el agua de los ríos. Además, puesto que la sustancia inteligible, de la que he hablado, se apoya en una solidez constante, las discusiones sobre la misma también están llenas de una razón y una seguridad estables; pero la que es como la sombra y la imagen de la primera, los razonamientos y palabras que se pronuncian sobre ella, son los propios de una ciencia incierta.

194

7. Él dijo que el principio de todos los cuerpos es la materia, y que la impresión de las formas se graba en ella. Que de aquí surgieron los primeros elementos: el fuego, el agua, la tierra y el aire. Si éstos son elementos, deben ser simples y no unirse en un vínculo recíproco a semejanza de las sílabas, lo cual les ocurre a esos cuerpos, cuya sustancia se forma por la unión de diversos principios. Cuando estos elementos se encontraban desordenados y confusos, el Dios constructor del mundo los sometió a orden mediante números y figuras geométricas asignándoles un ámbito propio. Esta multiplicidad de elementos pasó a ser una unidad. Y el fuego, el aire y el agua se originaron y tuvieron su principio en el triángulo rectángulo escaleno[19]; la tierra, del triángulo rectángulo isósceles, pero con los lados iguales[20]. De la primera forma provenían tres clases de figuras: la pirámide, el octaedro y el icosaedro. La pirámide lleva en sí misma la figura del fuego; el octoedro, la del aire; el icosaedro está consagrado a la del agua; el triángulo rectángulo isósceles

195

[19] El texto habla del triángulo rectángulo de lados desiguales.

[20] El texto habla del triángulo rectángulo de lados iguales.

origina una figura cuadrada, el «cubo», que es propia de la tierra. Él asignó la forma móvil de la pirámide al fuego, porque la 196 rapidez de aquélla le pareció similar al movimiento de éste. El octoedro es la segunda figura geométrica en velocidad y a ésta la asignó al aire, que viene después del fuego por su ligereza y velocidad. En tercer lugar se encuentra el icosaedro; su forma fluida y redondeada le pareció la más parecida al agua. Queda la figura de los dados, que por su inmovilidad le tocó en suerte, no sin razón, la inmovilidad de la tierra. Él afirma que quizás es posible encontrar otros elementos, que son conocidos por Dios o por quien sea amigo de los dioses.

8. Según él, de estos primeros elementos, del fuego, del agua y de los demás, se componen en particular los cuerpos de los seres animados e inanimados; el mundo en su totalidad está hecho de toda el agua, de todo el fuego, de la totalidad del aire y de toda la tierra, y no sólo no queda ninguna parte de estos elementos fuera del universo, sino que ni siquiera se encuentra la influencia de éstos fuera de éste. Estos elementos se encuentran enlazados y trabados mutuamente uno dentro del otro, y 197 por esto el emplazamiento del agua y del aire se encuentra entre el fuego y la tierra, y, al igual que el fuego mantiene relación de parentesco con el aire, también el agua guarda relaciones de afinidad con la tierra. Por eso el mundo es único y en él se encuentra todo y no queda lugar en el que pueda haber otro, ni quedan elementos, con los que pueda formarse el cuerpo de un segundo mundo. A éstos se les atribuye una juventud eterna y un vigor íntegro; además, no queda nada fuera de él que pueda alterar su naturaleza, y si quedase, no le podría producir ningún daño, puesto que está compuesto y ordenado en todas sus partes, 198 de tal manera que las cosas adversarias y contrarias no podrían perjudicar su naturaleza y su constitución.

Por eso, para hacer al mundo lo más perfecto y hermoso

posible a semejanza de una esfera bella y perfecta, el Dios creador trató de que no le falte de nada, sino que envuelva, abarque y contenga todas las cosas, hermoso y admirable, similar a sí mismo y que se corresponda consigo mismo. De aquí proviene también lo siguiente: habiendo siete tipos de movimientos espaciales, hacia adelante y hacia atrás, a la derecha y a la izquierda, hacia arriba y hacia abajo, el movimiento giratorio y circular, dejados de lado los seis primeros, sólo le quedó al mundo el movimiento propio de la sabiduría y la prudencia, para que girase de modo racional. Él dice unas veces que este mundo carece de principio; otras, que tuvo un origen y un nacimiento. Afirma que carece de comienzo y de principio, porque siempre existió; otras veces le parece que tuvo un nacimiento, porque su sustancia y su naturaleza se componen de las cosas que se caracterizan por el hecho de tener un nacimiento. De aquí que se pueda tocar, se vea y sea perceptible por los sentidos corporales. Pero, por el hecho de que Dios le otorgó el principio de su nacimiento, tendrá siempre una duración eterna.

199 9. Dice también que el alma de todos los seres animados no es corpórea y no perecerá de ninguna manera cuando se haya desligado del cuerpo, y de todas las cosas que nacen es la más antigua; por eso ejerce el mando y dirige a aquellos cuyo cuidado y atención le ha sido encargado; ella misma se mueve siempre y por sí misma[21], pone en movimiento a los otros seres, que por su naturaleza son inmóviles e inactivos. Pero hay otra alma, fuente de todas las demás, celestial, perfecta y muy sabia, con un poder generador, que sirve a las órdenes del Dios artífice y está a su disposición para todos sus proyectos[22], afirma Platón.

---

[21] Es decir, tiene un movimiento eterno y espontáneo.

[22] Traducimos así el término *inventa*, correspondiente quizá del griego *noēmata*, término que designaba los pensamientos de Dios. Se trataría del úni-

La sustancia de esta mente está constituida por números y proporciones redoblados y multiplicados con aumentos e incrementos provenientes de sí misma y extrínsecos a ella; de aquí procede el hecho de que el mundo se mueva con un ritmo musical y melodioso.

200 Además, dice que las cosas tienen una doble naturaleza: una de ellas es la que él llama «opinable» *(doxastēn)* y que puede verse con los ojos y tocarse con la mano; la otra, que se revela al espíritu, concebible e inteligible (que se me perdone la novedad del vocabulario, que se debe a la oscuridad del tema). La primera parte es variable y fácil de observar; en cambio, la que se ve con los ojos de la mente y se percibe y se concibe con el penetrante pensamiento es incorruptible, inmutable, constante, idéntica a sí misma y eterna. Por eso habla de dos métodos y de dos tipos de explicación: pues la parte visible se aprehende mediante la sospecha fortuita y por eso no constante, mientras que la inteligible se demuestra que existe por el razonamiento veraz, duradero y constante.

201 10. Y que el tiempo es imagen de la eternidad, pues si el tiempo se mueve, la eternidad es por naturaleza fija e inmóvil; el tiempo camina hacia ella y podría fluir y deshacerse en su inmensidad, si alguna vez lo decidiera el Dios artífice del mundo. Las divisiones del tiempo permiten comprender las medidas de la revolución del cosmos. Esto, en efecto, determina la esfera del Sol, de la Luna y a los demás astros a los que de modo inadecuado llamamos errantes y vagabundos[23]; pues nuestras conjeturas y discusiones sobre sus cursos pueden inducir a la

co testimonio —tampoco muy claro— de la existencia en el tratado de Apuleyo de la doctrina que identificaba las ideas con los pensamientos divinos. Sobre esto, *cf.* MORESCHINI, *Apuleio e il platonismo*, pág. 87.

[23] De esto mismo ya había hablado en *De deo Socratis* 119.

inteligencia a error. Por lo demás, el sumo ordenador del mundo estableció sus revoluciones, sus ortos, ocasos, retrogradaciones, estaciones y progresiones de tal modo que no hubiera lugar ni para el más mínimo error. De hecho, los días junto con las noches completan el espacio de los meses, los meses a su vez hacen girar los círculos de los años, y no se pudo iniciar el cómputo del tiempo antes de que las constelaciones que vemos comenzaran a brillar con su luz sideral, y no sería posible la observación de este cálculo si este antiguo coro se detuviera alguna vez.

202 En efecto, se encendió la luz del Sol para que se conocieran las medidas y las revoluciones de los tiempos, y para que fuera visible el movimiento circular del universo, y a su vez se creó la oscuridad de la noche para procurar el ansiado descanso a los seres animados. Y los meses se cuentan cuando la Luna, tras completar el recorrido de su órbita, vuelve al mismo lugar del que partió; la duración del año termina cuando el Sol ha pasado las cuatro estaciones del tiempo y ha alcanzado el mismo signo zodiacal. La razón por la cual estos astros vuelven a su punto de partida y vuelven a salir la descubre la capacidad intelectiva de nuestro pensamiento. Por su parte, la revolución de los planetas no está menos determinada y se mantiene siempre con recorridos regulares, los cuales apenas comprende el talento de los 203 hombres. De aquí resulta que sea fácil reconocer el denominado Gran Año, cuya duración se completará cuando el séquito de las estrellas errantes haya llegado al mismo término y vuelvan a comenzar nuevamente sus recorridos por los caminos del universo[24].

---

[24] Partiendo de la idea de que los astros tenían órbitas circulares, los filósofos antiguos concebían que llegaría un momento en que tanto el Sol y la Luna como todos los planetas se encontrarían en las mismas posiciones que tuvieron una vez, normalmente al principio de la historia del mundo. El tiempo

11. De todas las esferas celestes, unidas entre sí por relaciones de reciprocidad, hay una principal, la cual se considera de curso fijo; en su contorno están encerradas todas las demás. El primer lugar ha sido concedido a las estrellas fijas el segundo, a Saturno; el tercero, a Júpiter; el cuarto lo ocupa Marte, el quinto se le ha otorgado a Mercurio, el sexto es el de Venus, el séptimo es iluminado por el recorrido del Sol, el octavo lo recorre la Luna[25].

A partir de aquí todo se halla ocupado por los elementos y los principios. El fuego está por encima de los demás, luego viene el lugar del aire, a continuación el del agua y finalmente la esfera de la Tierra, situada en medio, equilibrada tanto por su posición como por su forma, se mantiene inmóvil. Estos astros ígneos, fijados a esferas, se desplazan con movimientos eternos e infatigables, y de éstos Platón dice que son dioses vivos; que la naturaleza de las esferas se conformó y se creó con fuego.

Asimismo las especies de seres animados se dividen en cuatro clases, de las cuales una es de la naturaleza del mismo fuego 204 que vemos en el Sol y la Luna y las demás estrellas siderales; la segunda es de cualidad aérea —a ésta también la llama clase de los démones—; la tercera se compone de agua y de tierra; además, la clase mortal de los entes materiales se divide en terrena y terrestre —así creo que se deben traducir *éngeion* y *epígeion:*

---

que se tardara en alcanzar ese momento es lo que se dio en llamar Gran Año. Los orígenes de esta teoría son, sin duda, pitagóricos. En lo que los diversos autores no se ponían de acuerdo era en su duración, aspecto éste que carece de auténtico interés científico. Sobre esto, *cf.* A. Le Boeuffle, *Astronomie, Astrologie: Lexique Latin*, Picard, París, 1987, págs. 44-45, *s. v. Annus*.

[25] Esta ordenación de los planetas que coloca al Sol entre Venus y la Luna en séptimo lugar es el llamado orden egipcio o platónico. Por oposición a éste, el denominado orden caldeo colocaba al Sol tras Marte, seguido de Venus, Mercurio y la Luna.

la terrena consta de los árboles y de las demás plantas que pasan su vida clavados en el suelo; seres terrestres son, en cambio, aquellos a los que alimenta y sostiene la tierra.

Platón enumera tres clases de dioses, de las cuales la primera está constituida por el único y solo Dios supremo, trascendente al mundo, inmaterial, al que presentamos más arriba como padre y arquitecto de este mundo divino; la segunda clase es la que tienen los astros y demás potencias divinas a las que llamamos «habitantes del cielo»; la tercera la tienen aquellos a 205 los que los antiguos romanos llaman *medióximos*[26], puesto que por su condición, pero también por el lugar que ocupan y por su poder, son inferiores a los dioses supremos, pero superiores ciertamente, a la naturaleza humana.

12. Pero todo lo que sucede de modo natural, y por eso de modo adecuado, está sometido al cuidado de la providencia y a Dios no se le puede achacar la causa de ningún mal. Por lo cual, piensa Platón, tampoco todo ha de atribuirse a la suerte del destino. Sus definiciones respectivas son las siguientes: la providencia es el pensamiento divino, conservador de la prosperidad del mundo, por cuya causa asumió tal obligación; el destino es una ley divina, por la que se cumplen los ineluctables planes y designios de Dios. Por ello lo que la providencia lleva a cabo, eso también lo realiza el destino, y lo que el destino lleva a término, debe parecer que la providencia también lo asume. Y, sin duda, la providencia principal es la del supremo y más sobresaliente de todos los dioses, quien no sólo organizó a los dioses celestes, a los cuales distribuyó por todas las partes del mundo para su protección y embellecimiento, sino que también creó

---

[26] El término *medioximi* significa literalmente 'intermediarios'. Se trata de un término romano arcaico (*cf.* VARR. *Ap. Non.* 145, 5; PLAUT. *La cestilla* 2, 1; SERV. *Comentario sobre la Eneida* 8, 275).

por toda la eternidad a unos seres mortales por naturaleza, que superaran en sabiduría a los demás seres vivos de la Tierra; establecidas sólidamente sus leyes, confió a los demás dioses la organización y tutela de las restantes cosas que cada día deben hacerse. Por eso los dioses de la providencia secundaria mantienen con tanta diligencia su providencia delegada, que todas las cosas, incluso las que se ofrecen a la vista de los mortales desde el cielo, conservan la inmutable ordenación que les dio el padre. A los démones, por su parte, a los que podemos llamar Genios y Lares, Platón los considera servidores de los dioses, guardianes de los hombres y sus intérpretes cuando quieren algo de los dioses. 206

Cree que no todo ha de ser atribuido a la fuerza del destino, sino que algo depende de nosotros y otra parte de la fortuna. Y reconoce que ignoramos las circunstancias imprevistas de la fortuna; en efecto, sucesos inestables e imprevistos suelen interrumpir proyectos emprendidos con planificación y reflexión, no permitiéndoles llegar a término a pesar de su preparación. Cuando ese impedimento resulta útil, se le llama buena suerte; pero cuando esas contrariedades resultan perjudiciales, se las llama infortunio. Pero de todos los seres de la Tierra, la providencia no ha dado nada mejor que el hombre. 207

13. Por lo tanto, Platón afirma con razón que el alma humana es la soberana del cuerpo. En efecto, piensa que son tres las partes del alma: la racional, es decir, la mejor parte del espíritu, ocupa la parte más alta del cuerpo, la cabeza; la irascible fue llevada lejos de la razón hasta el asiento del corazón, y ahí se ocupa de someterse a la sabiduría; el deseo y los apetitos, la parte última del alma, ocupan la parte inferior del abdomen, como si fueran unas tabernas, el interior de unas letrinas, albergues de la maldad y la lujuria; esta parte parece relegada por esto lejos de la sabiduría, para que con una inoportuna vecindad

no perturbe en la propia utilidad de sus pensamientos a la razón, que ha de velar desde arriba por la conservación del conjunto. El hombre todo entero se encuentra en la cabeza y en el rostro; 208 pues la prudencia y todos los sentidos se contienen únicamente en esa parte del cuerpo. Pues los demás miembros están al servicio y a las órdenes de la cabeza, le procuran los alimentos y las demás cosas, también la transportan en posición elevada como soberano y rector y su previsión le mantiene libre de los peligros. Pero los órganos con los que han sido provistos los sentidos para percibir y distinguir las cualidades se han establecido allí mismo, enfrente de la residencia de la cabeza a la 209 vista de la razón, para apoyar la verdadera comprensión y percepción.

14. Los propios sentidos mantienen una comprensión emparentada con los objetos sensibles dispuestos de modo adecuado por naturaleza. En primer lugar, las dos pupilas de los ojos resplandecientes y que brillan con una especie de luz de la visión desempeñan la función de percibir la luz. El oído, que participa de la naturaleza del aire, percibe los sonidos cuyos mensajeros son el aire mismo. El gusto es ya un sentido de contextura más blanda y por eso más apropiado para los objetos más húmedos y acuosos. El tacto, terrenal y corpóreo, percibe los objetos más sólidos y todas las cosas que pueden tocarse y ofrecer resistencia. Hay una percepción diferente para los objetos que cambian por la corrupción; en efecto, en medio de la cara la naturaleza ha establecido la nariz, por cuyo doble conducto pasa el olor junto con el aire. Los cambios y transformaciones son las causas de los olores y éstas se perciben a partir de cuerpos en descomposición, quemados, ma- 210 duros y humedecidos, cuando éstos, llevados por el vapor o exhalados por el humo, llegan por vía de los olores hasta nuestro entendimiento y nuestros sentidos; de hecho, los cuer-

pos intactos y el aire puro nunca los afectan con semejantes efluvios.

Los sentidos los tenemos en común con los demás seres vivos; pero la sagacidad del hombre por un favor divino se encuentra mejor provista y acrecentada, ya que su oído y su vista son mejores. Pues con sus ojos ha medido el cielo y las órbitas de los astros y los ocasos y ortos de los cuerpos celestes, y reconoce sus recorridos junto con sus significados, de donde brota ese manantial tan hermoso y fecundo de la filosofía. Por su parte, ¿qué bien más preciado que el oído pudo corresponderle al hombre, mediante el cual es posible aprender la prudencia y la sabiduría, medir la cadencia del lenguaje, componer versos y llegar a ser él mismo completamente armonioso y musical? Se añaden la lengua, el vallado de los dientes[27] y la belleza de su pequeña boca. Los demás animales han sido provistos de ellos para satisfacer la necesidad del alimento e introducir las provisiones en el estómago, pero al hombre se le ha dado más bien como instrumento de la recta razón y del lenguaje más dulce, de modo que la palabra dé a conocer los pensamientos que la sabiduría concibió en el corazón.

211

212

15. La constitución del cuerpo en su conjunto y la forma de sus miembros son en unos casos de una condición magnífica, en otros muy inferior: las partes inferiores se encuentran dominadas por la excelencia de las mejores y se encargan de la función alimenticia. Los pies y las demás[28] partes hasta los hombros obedecen a la cabeza. El seto de las cejas protege a los ojos, para que no caiga desde arriba nada que pueda perjudicar al

[27] El vallado o muro de los dientes es una expresión propia de HOMERO (*cf. Ilíada* 4, 350; *Odisea* 1, 64, etc.).

[28] Seguimos aquí la conjetura de Beaujeu, que lee *ceteraque* en vez de *denique* que es lo que aparece en los manuscritos.

tierno y delicado sentido de la vista. Los pulmones, por su colocación y su naturaleza, velan por el corazón, cuando se inflama de ira y, agitándose con palpitaciones cada vez más rápidas, la parte más alta del propio corazón, llenándose de sangre, es recibida por la flexibilidad, la capacidad de absorber y el frescor de los pulmones. El bazo es vecino del hígado no 213 sin razón, sino para aliviarle cuando está lleno tomando parte en sus absorciones y limpiarlo de las inmundicias y mantenerlo puro y sin tacha, lo cual es muy conveniente para los órganos internos. El vientre está rodeado por el conjunto de los intestinos y sus repliegues impiden que los alimentos y la bebida lo atraviesen rápidamente, para que deteniendo su marcha un poco aporten su utilidad y sus recursos a los seres vivos; pues si las cosas que se ingieren nada más consumirse se expulsaran, en todo momento nos dominaría la necesidad de tomar alimentos y tendríamos que dedicar a esta única tarea todos los días y las noches.

214 16. Los huesos están recubiertos por la carne y sujetos por los tendones. Sin embargo, los que son mensajeros de la sensibilidad están cubiertos por la carne, de tal modo que con su espesor no se vean embotadas las sensaciones. También los que están unidos por junturas y articulaciones, para facilitar la rapidez de movimientos, no están rodeados por mucha carne. En fin, fíjate en la parte más alta de la cabeza: la verás cubierta por una fina piel y erizada de cabellos contra los rigores del frío y el calor. Por el contrario, las partes más carnosas son las que han de soportar mayor esfuerzo, como los muslos y la parte usada habitualmente para sentarse. ¿Qué diré de la propia alimentación, a la cual unos conductos que proceden del vientre y que están unidos a los lóbulos del hígado la distribuyen convertida en sangre, para que la hábil naturaleza la derive desde este lugar por todos los miembros? De la zona del corazón surgen

los canales de las venas que hacen pasar por las aberturas de los pulmones la fuerza vital que reciben del corazón, y de nuevo desde allí, divididas por los miembros, dispensan el aire a todo el hombre. De aquí proceden los dos momentos de la respira- 215 ción, la inspiración y la expiración, que se suceden alternativamente, para que no se obstaculicen al encontrarse el uno con el otro. Diferentes son las cualidades de las venas, que es seguro que para la procreación desde la región cervical atraviesan el interior de los riñones y desembocan en la zona inguinal, y por el empuje de estas venas sale el semen engendrador del ser humano.

17. Por otra parte, cuando Platón dice que son tres las sustancias del cuerpo en su conjunto, él sostiene que la primera parece compuesta de fuego, agua y los demás elementos; la segunda, de partes enteramente semejantes, de la carne, los huesecillos, la sangre y lo demás; la tercera, de miembros discordantes y diferentes, a saber, de la cabeza, el vientre y órganos dispares[29]. Por lo tanto, la sustancia, que consta de elementos simples, si lo que se aporta desde fuera por la necesidad de alimento está conforme a las necesidades y a la naturaleza de cada elemento, conserva la cualidad y equilibrio del cuerpo, y aumen- 216 ta el vigor de las partes constituidas de modo muy semejante y hace crecer la belleza de las que antes hemos dicho que son dispares entre sí; al mismo tiempo, el equilibrio de lo seco y lo húmedo, de lo cálido y lo frío proporciona salud, fuerzas y be-

[29] Según A. CAMARERO, *op. cit.*, pág. CXIX, n. 45, Apuleyo parece no haber comprendido bien el pasaje de Platón que intenta reproducir aquí, a saber, *Timeo* 81e y ss., donde el maestro habla de que existen cuatro enfermedades: la vejez o muerte natural; las originadas por las perturbaciones de las sustancias que constituyen el cuerpo; el vicio de los tejidos, estructuras u órganos compuestos por los elementos simples, y las concreciones formadas en el cuerpo por perturbaciones del aire, pituita y bilis.

lleza, igual que la mezcla desordenada y sin medida, después de alterar todas y cada una de sus partes, provoca la degradación del ser vivo con un rápida destrucción.

18. Él también dice que el alma se compone de tres partes: la primera es la parte dotada de razón: la segunda, el encolerizarse o irritabilidad; la tercera los apetitos; a esta última la podemos llamar también deseo. El ser vivo disfruta de salud, fuerza y belleza, cuando la razón gobierna el alma entera y cuando las dos partes inferiores, la ira y el placer, obedientes y en buena armonía entre ellas, no ansían nada ni ponen en marcha nada que la razón considere inútil. Manteniendo de este modo el equilibrio las distintas partes del alma entre sí, el cuerpo no se verá quebrado por ninguna clase de alteración. Por el contrario, con él se ceban la enfermedad, la debilidad y la fealdad, cuando las distintas partes se mantienen desordenadas y en desequilibrio entre sí, cuando el deseo ha sometido y subyugado a 217 la ira y a la reflexión o cuando la ira más ardiente ha vencido a esa señora y reina que es la razón, aunque el deseo se mantenga obediente y en paz. Por otro lado, añade que la enfermedad de la mente es la insensatez y la divide en dos tipos: a uno lo llama ignorancia y al otro, locura; la enfermedad de la ignorancia nace de la jactancia presuntuosa, cuando alguien miente acerca del conocimiento y la instrucción de cosas en las que es un ignorante; la locura suele ser el resultado de costumbres detestables y de una vida de excesos, y se llama insania al mal que produce un defecto corporal, cuando la parte destinada a la razón en la propia cabeza se ve reducida a una grave angostura. En verdad, afirma Platón, el hombre es perfecto, cuando el alma y el cuerpo se encuentran trabados de forma equilibrada, mantienen entre sí una mutua armonía y se corresponden, de forma que la firmeza de la razón no sea inferior a las fuerzas que dominan el cuerpo; el hombre se desarrolla por los incre-

mentos naturales del cuerpo, cuando un régimen aplicado de modo saludable no excede la medida de alimento necesario ni la salud es minada por un exceso de esfuerzos externos o por el peso del alimento ingerido en exceso o no digerido ni distribuido por el cuerpo, como conviene. Las articulaciones y los miembros conservan la medida de vigor necesario y las fuerzas, cuando lo que se ingiere para el mantenimiento de todo el cuerpo se divide, como si dijéramos, de modo estrictamente igual entre todas sus partes. Sin embargo, cuando esto no sucede así, viene inmediatamente la destrucción del cuerpo[30].

218

[30] Seguimos aquí la lectura de los manuscritos *recentiores*.



LIBRO II

1. El objetivo fundamental de la filosofía moral, Faustino, hijo mío[1], es que sepas de qué modo es posible alcanzar la vida feliz. Pero para que consideres que la felicidad proviene ante todo del supremo bien, te voy a enseñar lo que al respecto opina Platón[2]. De los bienes él estimaba que había unos excelentes y primeros por sí mismos, y creía que los demás llegaban a ser bienes por medio de la enseñanza[3]. Los primeros bienes son el Dios supremo y la inteligencia, que él llama *nous*; en segundo lugar, las que proceden del manantial de los primeros son las virtudes del alma: la sabiduría, la justicia, la continencia y la fortaleza; por encima de todas éstas se sitúa la sabiduría; como segunda en rango e importancia puso a la continencia; 219 220

[1] Ya hemos comentado en la Introducción que la opinión mayoritaria entre los estudiosos es que este Faustino, al que se dedica el libro II del *De Platone* y luego el *De mundo*, es un personaje desconocido y bien podría ser incluso ficticio. Hijo suyo no es, al menos de Pudentila, pues la viuda no estaba ya en edad de proporcionárselos. En el mejor de los casos, habría sido algún discípulo o condiscípulo más joven.

[2] El pasaje está bastante corrupto y por cuestiones de sentido preferimos seguir en este caso la lectura de Beaujeu.

[3] Preferimos aquí con Beaujeu la lectura *praeceptionem*, que es, por una vez, la que dan los códices.

detrás de éstas viene la justicia y la cuarta es la fortaleza. Decidió que la diferencia entre los bienes fuera la siguiente: una parte, los bienes primeros, son considerados divinos por sí mismos y simples; los demás los consideraba propios de los hom- 221 bres y no iguales para todos. Por esto las virtudes del alma son divinas y simples, mientras que los bienes humanos, que son bienes sólo para algunos, son los que convienen al interés del cuerpo y los que llamamos externos, los cuales son realmente bienes para los sabios y para los que viven con razón y mesura, pero sólo cabe que sean males para los tontos y los que ignoran su uso.

2. El primer bien es el verdadero y divino, excelente, digno de ser amado y deseado, cuya belleza tratan de alcanzar los espíritus racionales, enamorados de ella por instigación de la naturaleza. Y como no todos pueden alcanzarlo ni pueden tener la posibilidad de disfrutar del primer bien, se orientan hacia el bien que es propio de los hombres, que es un bien secundario y no común a muchos ni igualmente bueno para todos. Pues el 222 apetito y el deseo de actuar son alentados o por un verdadero bien o por un bien aparente. Por lo cual, por orden de la naturaleza, existe un cierto parentesco con el bien de esa parte del alma que más relación tiene con la razón. Accidental es y se considera el bien que se vincula con el cuerpo y con las cosas que vienen del exterior. Y aquel que ha sido instruido por la naturaleza para la consecución del bien, Platón lo considera no sólo íntimo de sí mismo, sino también de todos los hombres[4], y no de modo igual o semejante, sino que también cada uno siente más afecto por <...>, a continuación por los más cerca-

[4] Se trata de la teoría de la *oikeíōsis*, de origen peripatético y estoico, que afirmaba la existencia de un estrecho vínculo entre el hombre individual y el resto de los hombres, en especial, con sus padres, su mujer y sus hijos.

nos y luego por los demás, que están ligados a él por el trato familiar o por el conocimiento.

3. Dice también que el hombre por su mismo origen no nace ni totalmente malo ni totalmente bueno, sino que su naturaleza se muestra proclive tanto al mal como al bien; lleva en sí asociadas al principio de su nacimiento ciertas semillas de ambas tendencias [223], que deben hacerse visibles en un sentido o en otro según el tipo de educación; los maestros de los niños deberían procurar algo tan noble como que estén dispuestos a ser amantes de las virtudes, a inculcarles hábitos y reglas de conducta, para que aprendan a mandar y a obedecer teniendo a la justicia por maestra. Por lo cual, ante todo hay que incitarlos a que conozcan qué hay que perseguir y qué evitar, que hay cosas honorables y vergonzosas, que las primeras están llenas de placer y gloria y las segundas, de deshonor e infamia; que debemos elegir resueltamente las cosas honorables, que son buenas. Platón distinguió tres tipos de caracteres naturales, de los cuales al primero lo llama excelente y superior; al segundo, pésimo e inferior, y al tercero [224], resultado de la mezcla en pequeñas cantidades de ambos, lo denominó medio; de este justo medio pretende que sean partícipes el niño dócil y el hombre que se orienta hacia la moderación, y que es amable y gentil. Del mismo modo decía que entre las virtudes y los vicios existía un tercer tipo de estado igualmente intermedio, del cual proceden aspectos laudables y otros censurables. Entre el conocimiento y la ignorancia situó tanto la opinión fundamentada como la falsa, proferida con obstinada vanidad; entre la castidad y la vida libidinosa puso la continencia y la intemperancia; consideró la vergüenza y la apatía los estados intermedios entre el valor y el miedo. Así pues, en estos estados que él pretende que parezcan intermedios, no existen ni virtudes perfectas ni vicios puros y sin mezcla, sino que son el [225] resultado de la combinación de los unos y los otros.

4. Él consideraba que la maldad era propia del hombre más perverso y lleno de toda clase de vicios; creía que esto sucedía cuando la parte mejor del alma, la racional, que también es la que debe ejercer el mando sobre las demás, está al servicio de las otras, y las inductoras de los vicios, la ira y la concupiscencia, actúan como dominadoras, una vez subyugada la razón. La maldad misma resulta de dos factores opuestos, la abundancia y la escasez; él piensa que ésta no sólo flaquea por el defecto de la desigualdad, sino que además reposa sobre la diferencia; pues no podría guardar relación con la bondad, dado que la maldad se diferencia de sí misma en tantos aspectos y presenta en sí misma no sólo desemejanza, sino también falta de simetría. Por esta razón dice que las tres partes del alma se ven acosadas por tres vicios: a la sabiduría la ataca la indocilidad, la cual no provoca la supresión del conocimiento, pero se opone a la buena disposición para aprender —de este vicio conocemos por Platón dos variedades, la ignorancia y la fatuidad, de las cuales la ignorancia es enemiga de la sabiduría, y la fatuidad de la prudencia—; a la parte irascible, la osadía; a ésta la acompañan en su cortejo la indignación y la impasibilidad —así traduciría yo de momento el término *aorgēsía*[5]—, que no hace desaparecer los aguijones de la ira, sino que los paraliza con la inalterable insensibilidad. A los deseos opone la lujuria, es decir, el ansia de placeres y la sed insaciable de deseos por gozar y poseer. De aquí provienen la avaricia y la incontinencia, de las cuales la primera reprime la liberalidad, la segunda derrocha los recursos gastando a manos llenas el patrimonio.

5. Por otra parte, Platón dice que la virtud es la disposición del alma que se puede concebir como la mejor y la más noble,

[5] El término griego significa propiamente 'ausencia de cólera o de pasión'.

la cual convierte al que la ha hecho suya fielmente en alguien concorde consigo mismo, tranquilo y perseverante, en armonía consigo mismo y con las demás cosas no sólo de palabra sino también de hecho: esto se consigue más fácilmente cuando la razón, establecida en el trono de su reino, mantiene dominados y refrenados siempre a los instintos y a la ira, y éstos la obedecen de tal forma que desempeñan sus funciones con tranquilidad. Afirma también que la virtud es única, puesto que el bien por su propia naturaleza no necesita de ninguna clase de ayuda y lo que es perfecto debe estar contento con su carácter único. Y no sólo la justa proporción sino también la semejanza son consustanciales con la naturaleza de la virtud: pues ésta se encuentra en armonía consigo misma en todas y cada una de sus partes, de forma que está bien trabada consigo misma y se corresponde consigo misma. De aquí que a las mismas virtudes 228 las llame medias y superiores, no sólo porque carezcan de excesos y privaciones, sino porque están situadas en un justo medio entre los vicios[6]; pues la valentía está rodeada, por un lado, por la osadía y, por otro, por la cobardía; la osadía es el resultado de un exceso de confianza, y el miedo de una falta de osadía.

6. Unas virtudes son perfectas y otras, imperfectas; las imperfectas son aquellas que provienen en todos los casos sólo de un favor de la naturaleza, o las que se adquieren sólo por la instrucción y se aprenden bajo la guía de la razón; por lo tanto, diremos que son perfectas las que se componen de todos estos factores. Platón dice que las virtudes imperfectas no se acompañan entre sí; en cambio, las que son perfectas cree que son inseparables y están interconectadas entre sí[7], principalmente por el hecho de

---

[6] La definición de la virtud como el justo medio entre dos vicios es, como hemos dicho en la Introducción, un principio peripatético no platónico.

[7] Se daba el nombre de *antakolouthía* al hecho de que las virtudes perfec-

que, al que posee una naturaleza superior, si se le añade una actividad diligente, la costumbre y una formación que se fundamente en la razón, guía de las cosas, no se dejará nada que no administre la virtud. Divide las virtudes de acuerdo con las partes del alma, y a la virtud que se asienta en la razón y es espectadora y juez de todas las cosas la llama prudencia y sabiduría; de éstas pretende que la sabiduría aparezca como el estudio de lo divino y lo humano, y la prudencia como el conocimiento consistente en distinguir el bien y el mal y de lo que se llama intermedio entre ambos. En la parte que se considera la más irascible se encuentra 229 el asiento del valor, la fuerza del alma y el vigor para cumplir lo que la autoridad de las leyes nos obliga a llevar a cabo de manera estricta. La tercera parte del alma es la de los deseos y anhelos, a la que acompaña necesariamente la continencia, la cual él pretende que sea la que preserve la armonía de las cosas que por naturaleza son buenas y malas en el hombre. La pasión se inclina hacia el placer[8], y la mediocridad y las acciones voluptuosas, en su opinión, son reprimidas por la razón y la continencia.

7. Sostiene que una cuarta virtud, la justicia, que se reparte con absoluta igualdad por estas tres partes del alma, es el conocimiento y la causa de que cada parte se someta a desempeñar su función con razón y mesura. Platón, ese famoso héroe[9], unas veces llama a ésta justicia, otras la incluye en la denominación de virtud general y del mismo modo la designa con el término de fidelidad; pero cuando es útil para el que la posee, es la

---

tas se presentaban siempre simultáneamente, unidas entre sí. Se trata, como se ha dicho en la Introducción, de una idea de origen estoico.

[8] Preferimos la lectura *Ad placentiam* que ofrecen muchos de los manuscritos en vez de *a displicentia[m]*, que es la que da Beaujeu.

[9] El llamar «héroe» a Platón nos recuerda la divinización o heroización del personaje que se hacía en la biografía del maestro al comienzo del libro I.

benevolencia, y cuando mira afuera y es fiel observadora de la utilidad de otro, se denomina justicia. También existe esa otra justicia que ocupa el cuarto lugar en la clasificación habitual de las virtudes, la cual está vinculada con la piedad, es decir, con la *hosiótes*; de ellas la piedad se consagra a honrar a los dioses y a las ceremonias de carácter religioso, la otra es el remedio curativo de la unión y la concordia entre los hombres. La justicia rige la utilidad de los hombres en base a dos principios iguales, 230 de los cuales el primero es el respeto de los números, la igualdad en los repartos y el valor de los asuntos que se han pactado mediante un contrato, además de esto la vigilancia de los pesos y las medidas y la distribución de las riquezas públicas; el segundo es el reparto de tierras en que se fija los límites, proveniente de la equidad, de modo que a cada uno se le entregue y se le conserve un dominio sobre los campos adecuado, la porción más deseada[10] para los mejores, la parte más pequeña para los malvados; además, todos los honestos por su naturaleza y por su actividad deben tener la preferencia en los honores y en los cargos, los peores ciudadanos deben verse privados del brillo de una posición elevada. Pero la justa medida en la concesión de honores y en su conservación para el que vota por los buenos y posterga a los malos, consiste en que en la ciudad siempre predominen las cosas que son útiles para todos y queden postergados y sometidos los vicios junto con sus responsables.

8. Esto se comprenderá más fácilmente si nos servimos de dos ejemplos: de un hombre divino, tranquilo y feliz; de otro irreligioso, inhumano y con razón abominable, de modo que el extraño y el contrario a un modo de vivir honesto querrá parecerse al malvado, mientras que el bueno querrá parecerse a ese 231 tipo divino y celestial por sus virtudes.

---

[10] Preferimos la lectura *bonis optima portio* de G. F. Hildebrand.

De aquí surgen, según Platón, las dos partes de la retórica: de las que una es el estudio contemplador del bien, apegado a lo justo, adecuado y conveniente con los principios del que quiere parecer un político; la otra es el dominio de la adulación, que persigue lo verosímil, que se sirve de la deducción irracional —así interpretamos *álogon tribēn*[11]—, la cual pretende persuadir en aquello que no puede enseñar. A ésta la definió Platón como «el poder de persuadir sin enseñar»[12], y la llamó «sombra», es decir, imagen de una parte de la política. La política, que él llama *politikēn*, quiere que la entendamos de tal forma que la consideremos como una de las virtudes. Y no sólo se la ve actuando y en la gestión de los asuntos, sino que también distingue lo general; no sólo la providencia es útil para los asuntos de la ciudad, sino que todo su sentido y objetivo es lograr una situación afortunada y feliz para la ciudad.

9. Esta misma virtud se ocupa de la utilidad del alma de dos maneras; en efecto, una es la acción legislativa; la otra, la judicial. La primera es similar al ejercicio, mediante el cual se adquiere la belleza y el vigor del alma, del mismo modo que con el ejercicio físico se conserva la salud y la hermosura corporales; la judicial es parte de la medicina, pues cura las enfermedades del alma como aquélla las del cuerpo. A éstas las llama disciplinas y afirma que la curación que producen aporta una gran utilidad. Añade que imitadoras de éstas son el arte culinario y la cosmética, la sofística y la profesión de jurista, seductoras y vergonzosas para los que las ejercen por la búsqueda de la adulación, e inútiles para todos. De éstas compara la sofística con

[11] La expresión griega significa 'rutina irracional'.

[12] En el original aparece en griego: *dynamin toû peíthein áneu toû didáskein*. Asimismo, esta definición atribuida a Platón parece corresponderse con *Gorgias* 458e, pasaje éste que Apuleyo reproduce sólo conceptualmente.

el arte culinario; pues igual que ésta trata de ganarse a veces el parecer de los imprudentes, alegando que se trata de un tipo de medicina que hace lo que conviene para la curación de las enfermedades, así la sofística, fingiendo un estatus jurídico, hace creer a los necios que se esfuerza por buscar la justicia, cuando se sabe que favorece la iniquidad. Por su parte, la profesión de jurista imita a la cosmética; pues igual que ésta pretende servir de remedio para preservar por su intermediación la belleza del cuerpo y la salud, y no sólo disminuye la utilidad de los cuerpos, sino que también quebranta el vigor y la fuerza y cambia el verdadero color ante la falta de sangre, así aquélla, 234 imitando la ciencia del derecho, finge aumentar la virtud del alma, cuando en realidad debilita el vigor natural que hay en ella.

Él creía que podían ser enseñadas y estudiadas las virtudes que tienen relación con el alma racional, es decir, la sabiduría y la prudencia; que son ciertamente racionales aquellas que se oponen como antídoto a las partes viciosas, es decir, la fortaleza y la moderación, pero considera ciencias a las primeras virtudes; a las demás, si son perfectas, las llama virtudes; si son semiperfectas, cree que no hay que llamarlas ciencias, pero tampoco las considera en su conjunto ajenas a las ciencias. A la justicia, puesto que está repartida entre las tres partes del alma, la considera el arte y la ciencia de vivir, que tanto puede ser 235 enseñada como provenir de la práctica y la experiencia.

10. De los bienes sostiene que algunos han de buscarse por sí mismos, como la belleza y el goce honesto; otros no por sí mismos, como la medicina; otros por sí mismos y por otra causa, como la previsión y las demás virtudes, que buscamos por sí mismas en tanto que excelentes y estimables por sí mismas, y por otra causa, es decir, el bien de la felicidad, que es el fruto más apetecible de las virtudes. De este modo también han de

evitarse algunos males por sí mismos, otros por el resto de causas, la mayoría por sí mismos y por otras causas, como la falta de juicio y vicios de esta índole, que han de evitarse por sí mismos y por las consecuencias que pueden arrastrarse a partir de los mismos, a saber: la desgracia y el infortunio. De las cosas que hay que buscar, a algunas las llamamos bienes en sentido absoluto, en concreto, a las que aportan beneficios en todo momento y para todos, cuando están presentes, como las virtudes, cuyo fruto es la felicidad; otras son bienes para algunos pero no para todos ni por siempre, como la fuerza, la salud, las riquezas y todo lo que es propio del cuerpo y del azar. De igual modo, de las cosas que hay que evitar, algunas parecen males para todos y en todo momento, puesto que perjudican y producen daño, como son los vicios y las desgracias; algunas son perjudiciales para unos y no en todo momento, como la enfermedad, la pobreza, etc.

236 11. En su opinión, la virtud es libre, radica en nosotros y debemos buscarla por propia voluntad; pero las malas acciones son igualmente libres y radican en nosotros, sin embargo no las asumimos por propia voluntad. Pues el que contempla la virtud, cuando se ha dado cuenta de que ésta es completamente buena y que se distingue por su benevolencia, ciertamente se encaminará hacia ella y la considerará deseable por sí misma; o del mismo modo aquel que se da cuenta de que los vicios no sólo le traerán la ignominia a su reputación, sino que le perjudicarán y dañarán de otro modo, ¿quién puede voluntariamente compartir su suerte con éstos? Pero si dirige sus pasos hacia males de este tipo y considera útil servirse de ellos, víctima del error y llevado por la imagen del bien, se precipita sin saberlo en el mal; pues estaría en desacuerdo con el sentido común, si no ignorando la diferencia entre la pobreza y la riqueza y, siendo fáciles ambas y dado que ni la pobreza reporta honorabilidad ni las ri-

quezas deshonra, si prefiriéramos la escasez a la abundancia de las cosas necesarias para vivir, pareceríamos estar cometiendo una locura; sería aún más absurdo si, despreciando la salud corporal, se eligieran las enfermedades; pero la locura más extrema consistiría en que, quien ha visto con los ojos del alma la belleza de la virtud y ha reconocido claramente su utilidad por la 237 experiencia y la razón, sabiendo cuánto deshonor y perjuicio se obtiene por la participación en los vicios, sin embargo quisiera entregarse a ellos.

12. La salud corporal, el vigor físico, la ausencia de todo dolor y el resto de bienes corporales que son exteriores, así como la riqueza y las demás cosas que consideramos ventajas de la fortuna, no deben llamarse simplemente bienes. Pues si alguien que los poseyera renunciara a servirse de ellos, para él serían inútiles; si alguien se dedicara a usarlos para malos propósitos, para él parecerán perjudiciales. Será esclavo de los vicios quien los posee, y también el mero hecho de tenerlos será perjudicial. De lo cual se concluye que éstos no deben llamarse simplemente bienes, como tampoco deben considerarse simplemente males las adversidades, como las enfermedades, la pobreza y las demás cosas de esta índole[13]. Pues quien es débil económicamente, si se modera en sus gastos, no percibirá ningún detrimento por esa razón, y quien lleva su pobreza de modo adecuado no sólo no recibirá ningún perjuicio, sino que llegará a ser mejor y más eficaz para hacer frente al resto de situaciones. Por lo tanto, si no se contrapone estar en la pobreza con manejarla con la razón, la pobreza no es un mal por sí mismo.

---

[13] Se trata de un pasaje con algunas lagunas resueltas con conjeturas, entre otros, de Goldbacher, que sugiere el término *contraria*, que traducimos por 'adversidades', y *haud simpliciter mala*, que interpretamos como 'no simplemente males'.

Afirma también que el placer no es ni un bien absoluto ni 238 simplemente un mal, sino que no debe evitarse el que es honorable y sea fruto no de acciones deshonrosas sino de actos gloriosos; en cambio, creía que había que evitar aquel que, proveniente de un repugnante deleite, la propia naturaleza desprecia. La preocupación y el esfuerzo, si fueran conformes a la naturaleza y procedieran de la misma virtud y fueran asumidos por alguna ilustre empresa, los consideraba deseables; pero si surgían contra la naturaleza para propósitos muy vergonzosos, eran malos y execrables. Decía también que no sólo las almas y los cuerpos se ven afectados y dominados por la tristeza y el placer, sino que hay también un cierto estado intermedio como es aquel en que, aunque no nos embargue la tristeza, sin embargo tampoco sentimos la presencia de la alegría.

13. De las cosas que hay en nosotros, lo primero bueno y digno de elogio es la virtud, al menos para el que cultiva el bien. Por eso la virtud debe llamarse honorable, pues sólo lo que es honorable lo consideramos bueno, de modo que lo malo es vergonzoso, y con razón lo que es vergonzoso no puede ser un bien.

Dice Platón que la amistad es una aliada, que ella se basa en el acuerdo; es recíproca y proporciona un intercambio de afectos, cuando el amor es igualmente recíproco. Esta ventaja de la amistad se produce cuando el amigo desea que la persona a la que él ama disfrute a la vez que él de la prosperidad. Esta igualdad no se da a no ser que coincida una actitud similar en ambos junto con un cariño semejante. Pues así como los que son iguales entre sí se unen con un vínculo indisoluble, así también los que son diferentes están desunidos y no son amigos de nadie. El 239 vicio de la enemistad proviene de la malevolencia por la diferencia de costumbres, la distancia entre los tipos de vida y la oposición en los principios fundamentales y en los caracteres.

Afirma que hay también otros tipos de amistad, de los cuales una parte nace por causa del placer y otra por las relaciones de parentesco. El amor a los familiares y a los hijos es conforme con la naturaleza, el que se aleja de la clemencia humana y al que la gente llama amor, es un deseo ardiente, por cuyo impulso los amantes de lo corporal, presas del placer, creen que el hombre completo está en lo que ven. A semejantes desgracias del alma Platón prohíbe que se las llame amistades, puesto que ni son mutuas ni pueden mostrar reciprocidad en amar ni en devolver con amor el amor recibido, y porque en ellos falta la constancia y la duración y porque tales amores se terminan por el hastío y el arrepentimiento.

14. Platón enumera tres tipos de amor según la siguiente clasificación: uno divino, que está en consonancia con una mente pura y con el principio racional de la virtud, que no tiene de qué arrepentirse; el segundo es el propio de un alma degenerada y de un placer muy corrompido; el tercero, que es una mezcla de los dos tipos anteriores, es propio de un espíritu moderado y de un deseo comedido. Las almas más sórdidas se ven empujadas por el deseo de los cuerpos y están animadas por un único propósito: lograr gozar de ellos y mitigar su propio ardor con un placer y un deleite de esta índole. En cambio, las otras que son elegantes y educadas aman con pasión las almas de los hombres buenos, se interesan por éstas y desean por encima de todo que dominen las buenas artes y se vuelvan mejores y más excelentes. Hay otras intermedias que se componen de los 24(dos tipos anteriores y que no carecen completamente de los deleites corporales y pueden ser seducidas por el encanto natural de las almas. Por lo tanto, así como ese amor totalmente repugnante e impropio del hombre y vergonzoso no proviene de la naturaleza sino del malestar y de la enfermedad del cuerpo, así también ese divino, que nos ha sido concedido como un presen-

te y un favor de los dioses, debemos creer que penetra en el alma de los hombres por un deseo inspirado por la divinidad. Hay una tercera clase de amor, que hemos llamado intermedio, resultado de la unión del amor divino y el terrenal y constituido sólidamente por un vínculo y una relación similares, y éste como el amor divino, está cercano a la razón y, como el terrenal, se relaciona con el deseo y el placer.

15. Hay cuatro clases de hombres culpables, de las cuales la primera es la de los que ambicionan honores, la segunda la de los avaros, la tercera la de los demagogos y la última es la del poder tiránico. El primer vicio afecta a la mente cuando el vigor 241 de la razón se debilita y se vuelve superior y más fuerte la parte del alma en la que domina la ira. Lo que se denomina *oligarquía* se produce cuando, por causa de una pésima alimentación de esa parte del alma que se compone de deseos, no sólo se ocupan los dominios de la parte racional e irascible, sino incluso el ámbito de la pasión no necesaria[14]. A este tipo Platón lo llamó deseoso de ganancias y ave rapaz del dinero. La manera de ser demagógica se da cuando los deseos fortalecidos por la indulgencia estallan no sólo por los deseos justos, sino que también, como si dijéramos, saliéndoles al paso y oponiéndose, someten a sus condiciones tanto al alma racional como a esa otra irascible. El tipo del tirano procede de una vida llena de lujuria 242 y de caprichos, la cual es dominada por un alma repleta de placeres innúmeros, de toda clase e ilícitos.

16. Platón dice que el hombre peor no sólo es indigno, dañino, despreciador de los dioses, carente de medida y que vive

---

[14] La última parte de la frase está muy corrupta y presenta notables diferencias entre los diferentes editores, aunque en este caso hemos preferido seguir la lectura adoptada por Beaujeu.

una vida inhumana e insociable, sino que tampoco está en armonía con sus más cercanos ni consigo mismo, y por ello no sólo está en desacuerdo con los demás sino incluso consigo mismo, y no sólo es enemigo de los demás sino también de sí mismo; y, por eso un hombre así ni es amigo de los buenos ni tampoco de nadie, ni siquiera de sí mismo. Pero, en su opinión, el hombre peor es aquel al que no le puede superar ni la maldad en grado superlativo; un hombre así nunca puede arreglárselas en las tareas que ha de llevar a cabo, no sólo por su ignorancia, sino porque él también se desconoce a sí mismo y porque su consumada maldad provoca la rebelión de su mente, impidiéndole sus proyectos y los planes que ha trazado y no permitiéndole nada de lo que pretende. Por lo tanto, al hombre peor y más perverso lo hacen especialmente abominable no sólo sus vicios contrarios a la naturaleza, como la envidia o la alegría por las desgracias ajenas, sino también todo aquello que la naturaleza no rechaza, a saber, el placer, el pesar, el deseo, el amor, la miseri- 243 cordia, el miedo, la vergüenza y la ira. Por eso le sucede que su manera de ser extremista, en todo lo que emprende, carece de medida y por eso siempre o le falta o le sobra algo. De aquí que un hombre así experimente un amor corrompido en todos sus aspectos, puesto que no sólo por sus deseos desenfrenados y su sed imposible de apagar ansía saciarse de toda clase de placeres, sino también porque en su propio enjuiciamiento de la belleza se confunde por causa de errores irracionales, al ignorar la verdadera belleza y al sentir la máxima consideración por una piel debilitada, lánguida y flácida, y no valora en mucho los miembros bronceados por el sol o fortalecidos por el ejercicio, sino los empalidecidos por la oscuridad, flácidos por la pereza y sin vigor por unos excesivos cuidados.

17. Por muchas razones está claro que la maldad no progre- 244 sa por sí sola; en efecto, Platón afirma que la injusticia es una

pasión desordenada y una enfermedad del alma. Por lo cual cree que el hombre no se ve arrastrado voluntariamente a cometer un delito. Pues, ¿quién podría asumir por propia voluntad un mal tan grande que introdujera a sabiendas el crimen y la ignominia en la parte mejor de su alma? Por consiguiente, cuando el mal cae en manos de los imprudentes, es preciso que su práctica y las acciones que se lleven a cabo las acometan los ignorantes, y es peor dañar que ser dañado por el hecho de que, en realidad, se recibe daño en las cosas que son de menos valor, las del cuerpo y las externas, que pueden ser debilitadas o aniquiladas por la malicia, sin que reciban perjuicio las mejores, que tienen que ver con la propia alma. Pero es posible comprender que dañar es mucho peor por el hecho de que por este vicio se ocasiona daño a las almas buenas, y más perjuicio se produce a sí mismo quien desea la perdición de otro que el perjuicio que podrá ocasionar a aquel contra quien urde tales planes. Y aunque dañar a otro es el peor de todos los males, mucho más grave resulta si el que ocasiona el daño queda impune, y es más grave y más cruel que cualquier castigo, si el culpable consigue la impunidad y no sufre el castigo de los hombres, igual que es muy 245 grave no disponer de remedios para las enfermedades más agresivas, que se equivoquen los médicos y que no se cautericen o se amputen esas partes, con cuyo dolor se garantiza el buen estado de las demás.

18. Por lo cual, igual que los mejores médicos no aplican sus manos sanadoras a los cuerpos en situación tan desesperada que ya han recibido el último adiós, para que una curación que no les servirá de nada no conceda espacio al dolor, así también aquellos cuyas almas están llenas de vicios y no pueden curarse con el remedio de la sabiduría, es preferible que mueran. Pues aquel que no puede adquirir el deseo de vivir rectamente ni por la naturaleza ni por su esfuerzo, Platón considera que debe ser

excluido de la vida o, si le domina el deseo de vivir, hay que confiarlo a los sabios para que se encamine con alguno de sus saberes por una senda más recta. Y es mucho mejor que un hombre así sea dirigido y que no tenga la posibilidad de dirigir a otros ni de ejercer el mando, sino que se convierta en esclavo, incapaz de ejercer él mismo poder sobre los demás, tras caerle en suerte más bien la tarea de obedecer que la de mandar. Decía que el hombre peor no sólo era inferior sino también más des- 246 graciado, puesto que se ve sumido en la confusión por la rebelión de sus vicios y atormentado por la agitación de sus deseos; éste, cuanto más lleno de deseos esté, tanto más indigente parecerá a sí mismo y, por ende, a los demás. Y es que a este tipo de hombre apenas se le cumplen unas pocas esperanzas y deseos y eso con el mayor tormento, y tras éstos vienen furibundos anhelos aún más ardientes y se angustian no sólo por los males por venir, sino que también se torturan por los pasados y por los ya terminados. Es evidente que a todos éstos sólo la muerte puede liberarlos de tales males.

19. Pero los hombres totalmente buenos y los muy malvados sin matices intermedios son muy pocos y muy escasos y, como dice el propio Platón[15], se pueden contar; por su parte, los que ni son completamente buenos ni malvados del todo, sino que se encuentran casi en el justo medio, son muchos. Pero 247 éstos ni como los mejores se mantienen siempre en el recto camino ni como los culpables se equivocan en todo. Sus vicios no son ni pesados ni inoportunos ni demasiado dignos de reproche, su ser es el resultado del exceso o de la carencia; a éstos les corresponde a veces una aprobación completa y a veces moderada y caminan por una senda intermedia entre la alabanza y la censura. Se ven animados por tales deseos de emprender cosas

[15] *Cf. Fedón* 89e-90a; *Banquete* 179c.

que unas veces los estimulan razones buenas y honorables y otras se ven arrastrados por un afán de lucro deshonesto y por placeres vergonzosos. En tales hombres ni se mantiene imperturbable la fidelidad hacia los amigos ni se apoderan de sus espíritus amores siempre despreciables ni tampoco honorables.

20. Platón dice que nadie puede ser un sabio perfecto, salvo que aventaje a los demás en cualidades innatas y se complete con saberes teóricos y ciertos conocimientos prácticos, en los que debe ser instruido ya desde la infancia, y se habitúe a comportamientos y dichos convenientes, limpia y purificada su alma del placer, expulsados de su espíritu <...> con la continencia y la paciencia y con todas las enseñanzas derivadas de la 248 ciencia y la elocuencia. El que, habiendo tomado como punto de partida todas estas recomendaciones, caminara por la senda de la virtud con paso animoso y seguro, habiendo alcanzado un modo de vida consistente, se convierte de repente en perfecto; éste de inmediato alcanza los últimos confines del tiempo pasado y futuro y es, en cierto modo, eterno. Entonces, después de esto, excluidos los vicios y dejadas de lado también las cosas inseguras, el sabio piensa con razón que todo lo adecuado para una vida feliz no depende de otros ni puede ser aportado por otros, sino que depende de sí mismo. Por lo cual ni se muestra orgulloso en la prosperidad ni se abate en la adversidad, puesto que sabe que está tan bien equipado con sus armas, que ninguna violencia podría privarle de ellas. Un hombre así no sólo no debe cometer una injusticia, sino ni siquiera responderla. Pues no considera una afrenta la que comete el malvado, pero tampoco considera la que su paciencia soporta con firmeza, puesto que tiene grabado en su espíritu por una ley natural que al sabio no puede dañarle nada de lo que los demás consideren como males. En verdad, Platón dice que el sabio, confiado en su conciencia, se mostrará seguro y resuelto durante toda su vida, puesto

que no sólo juzgará todos los sucesos a la luz de sus mejores principios sino que también afronta las cosas sin desagrado ni pesar y se convence a sí mismo de que su vida está en manos de los dioses inmortales. Éste espera ya el día de su muerte con buen ánimo y sin pena, puesto que confía en la inmortalidad del alma; en efecto, liberado de las cadenas del cuerpo, el alma del sabio vuelve junto a los dioses y, por la conducta especialmente pura y casta de su vida pasada, se gana la condición de los dioses por este mismo comportamiento. 249

21. A este mismo sabio lo llama perfecto y piensa, con razón que es bueno y prudente, puesto que su pensamiento concuerda con sus actos más rectos y sus principios proceden de la reflexión sobre lo que es justo. Además de esto dice que el sabio es también muy valiente, dado que gracias a la fortaleza de su espíritu está preparado para soportarlo todo. De aquí resulta que llama valentía a los nervios del alma y a sus apoyos, igual que afirma que la desidia está próxima a una debilidad del alma. Considera, con razón, que sólo éste es rico, puesto que parece que él es el único que posee el más valioso de todos los tesoros: la virtud. Además, ya que sólo el sabio puede emplear las riquezas en aquello que es necesario, debe considerársele como el más rico. Pues los demás, aunque abunden en riquezas, sin embargo, como desconocen su empleo o las desvían hacia los peores destinos, parecen indigentes. Pues no es la falta de dinero la que produce la pobreza, sino la presencia de deseos sin límites. El filósofo, si quiere no carecer de nada, resistir a todo y ser superior a lo que los hombres consideran duro de soportar, no debe hacer otra cosa que esforzarse siempre por separar el alma de su vínculo con el cuerpo, y por eso hay que considerar que la filosofía es la disposición a morir y la frecuentación de la muerte. 250 251

22. Todos los hombres buenos deben ser amigos entre sí, aunque no se conozcan, y por la misma fuerza que pone de acuerdo sus principios y su modo de vida han de considerarse amigos, puesto que las cosas similares no se repelen entre sí. Por lo cual, es evidente que sólo entre los buenos existe la amistad fiel. La sabiduría hace al joven amante del bien, pero sólo al que por su honradez natural está más inclinado a las buenas prácticas. Ni la fealdad corporal podrá alejar de él tal deseo; pues cuando agrada el alma propiamente dicha, se ama al hombre entero; cuando se desea el cuerpo, lo que más se estima es su parte peor. Por lo tanto, con razón hay que pensar que el que conoce el bien estará deseoso de cosas del mismo tipo; pues sólo arde en buenos deseos el que ve ese bien con los ojos del espíritu; ése es el sabio. En cambio el necio, por desconocer el bien, debe también aborrecer las virtudes y, por supuesto, no ser amigo de éstas. Y resulta obvio que una persona así ansía los placeres más bajos. El sabio, de ningún modo llegará a actuar ni siquiera por un placer puro, si no consigue un honorable 252 provecho para su virtud. Este mismo con esta voluntad debe llevar una vida honesta y admirable y llena de alabanza y gloria, y por eso no sólo aventajar a todos los demás, sino también gozar sólo y siempre de alegría y seguridad. Y no se angustia al verse privado de sus afectos más queridos, ya porque de él dependen todas las cosas que se requieren para la felicidad, ya porque por la decisión y la ley de su recta razón le está vetado tal tipo de aflicción, y porque, si se atormenta por tal motivo, sentiría esa pena por el que ha muerto, como si estuviera en un lugar peor, o por sí mismo, porque se queja de haberse visto privado de tal amistad: pero no hay que lamentarse ni por la muerte de alguien, si sabemos que no sufre ningún mal y si fue benevolente también se ha reunido con los mejores, ni por sí mismo, puesto que quien conserva todas las cosas en sí mismo, por la ausencia de cualquiera, no puede verse privado de la vir-

tud, cuya posesión sempiterna reclama para sí. Por lo tanto, el sabio no estará triste.

23. El fin de la sabiduría es que el sabio se eleve a la conducta de la divinidad y su trabajo será acercarse a la actuación de los dioses por la emulación de su vida[16]. Esto podrá lograrlo si se comporta como un hombre totalmente justo, piadoso y prudente. Por lo cual le conviene perseguir lo que resulta grato a los dioses y a los hombres no sólo mediante un conocimiento contemplativo, sino también mediante su actuación práctica, puesto que, como el Dios principal, contempla todas estas cosas no sólo con su pensamiento racional, sino que recorre las primeras, las intermedias y las últimas, y una vez que las conoce íntimamente las rige con la universalidad y la perseverancia de su previsora administración.

253

Pero en verdad a todos les parece feliz el hombre que tiene bienes en abundancia y que sabe cómo mantenerse libre de los vicios. La primera felicidad se alcanza cuando por el poder de nuestro espíritu protegemos lo que hemos conseguido; la otra, cuando a la perfección de la vida no le falta nada y estamos contentos con la contemplación misma. El origen de ambas clases de felicidad procede de la virtud. Y para adorno del lugar nativo de la virtud no necesitamos de ningún apoyo externo de las cosas que consideramos bienes. Para las necesidades de la vida cotidiana es preciso el cuidado del cuerpo y la ayuda de las cosas que provienen del exterior; sin embargo, siempre que estas mismas cosas mejoren con la virtud y con su aprobación se unan a las ventajas de la felicidad, sin la cual estas cosas en modo alguno pueden considerarse entre los bienes. Y no en vano ocurre que sólo la virtud puede hacernos muy afortunados, puesto que

[16] Es decir, rivalizando o, más bien, imitando a los dioses en su vida. Se trata de la doctrina de la *imitatio Dei*.

sin ésta no puede encontrarse la felicidad en otras situaciones prósperas. Por lo tanto, afirmamos que el sabio es seguidor e imitador de los dioses y consideramos que sigue sus pasos; pues esto significa *hépou theôi*[17]. Mientras vive, no sólo debe practicar cosas dignas de los dioses y no llevar a cabo lo que desagrade a su majestad, sino también cuando abandona el cuerpo, lo cual no lo hará contra la voluntad de la divinidad; pues, aunque él tiene en su mano la posibilidad de darse muerte y aunque sepa que conseguirá cosas mejores al abandonar lo terrenal, sin embargo no la reclamará para sí[18], a no ser que la ley divina haya decretado que debe someterse a ella necesariamente. Aunque los méritos de su vida anterior dan realce a su muerte, sin embargo, ésta debe ser más honorable y de fama favorable. Cuando seguro de su vida posterior deja marchar su alma hacia la inmortalidad, percibe de antemano que ésta, por haber vivido piadosamente, ocupará el lugar destinado a los bienaventurados, unido a las danzas corales de los dioses y semidioses.

254

255

24. Sobre la organización de las ciudades y las normas para la dirección de los estados ésta es la opinión de Platón. Ya desde el principio define a la ciudad de la siguiente forma: una ciudad es una comunidad de un gran número de hombres relacionados entre sí, de los cuales unos son gobernantes y otros están sometidos a éstos, unidos entre sí por la concordia y que se prestan ayuda y asistencia mutuas, que regulan sus deberes con leyes idénticas pero justas; la ciudad será única y con las mismas murallas, para que los espíritus de sus habitantes se habitúen a querer y a no querer lo mismo. Por lo cual hay que aconsejar a los fundadores de estados que incrementen sus pue-

256

[17] «Sigue a Dios», frase célebre atribuida a Pitágoras, que aparece ya en PLAT., *Fedro* 248a, aplicada al alma del mejor tipo.

[18] Es decir, no se aplicará la muerte a sí mismo.

blos hasta un nivel tal que todos puedan ser conocidos por sus gobernantes y no se desconozcan entre sí; pues de este modo se logrará que todos compartan un mismo espíritu y deseen hacer cosas en común. La auténtica grandeza de una ciudad no debe basarse en el número de sus habitantes, sino más bien en las virtudes de éstos; cree que no hay que dar más valor al vigor del cuerpo ni al del dinero, adquiridos por el dominio sobre muchos, junto con la locura y los excesos, sino cuando los habitantes, poseedores de toda clase de virtudes y teniendo todos como fundamento las leyes, se rigen por el acuerdo común. En cambio, todas las que no se constituían según este criterio, no las tenía por ciudades sensatas, sino repugnantes y llenas de enfermedades. Decía que los estados basados en la razón eran los que estaban organizados a semejanza de las almas, de forma que la parte mejor, la que sobresale en prudencia y sabiduría, gobierne a la multitud y, al igual que aquélla se encarga del cuidado del cuerpo entero, así el que se distinguiera por su prudencia debía velar por los intereses de toda la ciudad. Además, la fortaleza, la segunda parte de la virtud, igual que con su acción 257 corrige y reprime las pasiones, debe estar vigilante sobre la ciudad. La juventud debe ejercer la función de centinela en beneficio de todos, pero a los ciudadanos revoltosos, contumaces y por eso mismo perversos debe refrenarlos, contenerlos y, si fuera preciso, someterlos con el aprendizaje de un juicio mejor. La tercera parte, la de los deseos, la considera semejante a la plebe y a los agricultores, y cree que hay que sustentarla con ventajas moderadas. Por otra parte, dice que el Estado no puede mantenerse en pie, salvo que el que ejerza el mando se incline por la sabiduría, o que sea escogido para gobernar el que se sabe que es el más sabio de todos.

25. Dice también que todos los ciudadanos deben estar imbuidos de tales costumbres que aquellos a cuya protección y

lealtad se confíe ese Estado no estén dominados por ningún deseo de poseer oro y plata, que no busquen el enriquecimiento particular so pretexto del bien común, que se pueda entrar en su residencia de tal modo que su puerta no esté cerrada para los demás; que organicen sus comidas y sustento de tal forma que gasten en comidas comunitarias el pago que reciben de aquellos a los que protegen. Añade que los matrimonios han de organizarse no como algo privado, sino que deben hacerse comunes, concertando la propia ciudad tales matrimonios públicos y haciendo que se ocupen de tal asunto los sabios en calidad de magistrados por algún tipo de sorteo, con el fin de que procuren que no se unan borrar personas dispares y desemejantes entre sí. A esto se añade una útil y necesaria mezcolanza, en el sentido de que se alimenten todos juntos los niños sin identificar, de modo que se dificulte a los padres reconocerlos y, al no conocer a sus hijos, crean que son suyos todos los que vean de su misma edad y todos sean algo así como los padres de todos los hijos comunes. Además, hay que buscar el momento oportuno para la unión de los propios matrimonios, cuyo compromiso él cree que será estable, si el número de los días concuerda con determinados acordes musicales. También a los hijos nacidos de tales nupcias se les inculcarán aficiones acordes y serán iniciados en las mejores doctrinas con las lecciones comunes de sus maestros, no sólo los de sexo masculino, sino también el de las mujeres, las cuales Platón quiere que participen en todas aquellas tareas que se consideran propias de los hombres, como la guerra, la lucha y la música; puesto que al tener ambos sexos una misma naturaleza, sus cualidades son las mismas. Una ciudad así no necesita de ninguna ley traída del exterior, pues es gobernada por la sabiduría y por instituciones y costumbres, en las cuales se fundamenta de tal forma que no necesita de otras leyes. Además, él quiere que ese Estado sea considerado a modo de ejemplo, como una representación de la verdad.

26. Platón concibió otra ciudad ciertamente mejor y también muy justa, con la misma apariencia y para salir del paso, 259 pero no sin concreción como la primera, sino ya con una cierta plasmación real. En ésta no establece los principios y fundamentos de su nacimiento, reflexionando en su nombre propio sobre su organización política y sobre el bienestar de la ciudad, sino que se esfuerza por señalar cómo el gobernador de una comunidad ciudadana, que tiene a su disposición un determinado lugar y un gran número de personas, debe construir una ciudad llena de buenas leyes y de buenas costumbres de acuerdo con la naturaleza de los acontecimientos actuales y de los habitantes. En ésta él quiere que la alimentación de los niños sea la misma que en la otra, al igual que los contenidos que se aprenden; en cambio, en los matrimonios, en los nacimientos, en los patrimonios y en las casas se aparta de sus consideraciones respecto al primer tipo de Estado, haciendo de los matrimonios algo privado e individual; aunque a la hora de contraer matrimonio los propios pretendientes deben tomar la decisión según su voluntad, Platón resolvió que cada caso debía someterse a la consideración de los principales de toda ciudad como si fuera de interés común. Por lo cual, los ricos no podrán oponerse al 260 matrimonio con personas de baja condición y la gente sin recursos podrá aspirar a la unión con los más ricos, y, si el nivel de riqueza es acorde, deberán entonces mezclarse caracteres diferentes, de forma que una mujer tranquila se una con un hombre irascible, y que junto a un hombre tranquilo se ponga una mujer más impetuosa; de modo que con los remedios y beneficios de estos preceptos la descendencia, surgida a partir de naturalezas discrepantes, prospere obteniendo como resultado unas costumbres mejores y la ciudad se haga más poderosa con los recursos de los hogares así constituidos; a los mismos hijos, concebidos a partir de semillas diferentes en cuanto a su carácter, al adoptar para sí el modelo del comportamiento de ambos, no

les faltará la energía para realizar las actividades debidas ni el buen juicio a la hora de examinar los asuntos. Éstos deben ser educados, no según los padres, sino de acuerdo con el criterio de los magistrados de la ciudad[19]. Los habitantes pueden tener casas y posesiones privadas, cada uno según sus posibilidades, las cuales no permite que crezcan desmesuradamente por avaricia ni que se derrochen por exceso de lujo ni que se abandonen por indiferencia. Ordena que se promulguen leyes para esta ciudad y anima al legislador a mirar con atención las virtudes, cuando se haga cargo de algo así.

27. Piensa que el modo de gobierno útil es el resultado de la combinación de tres tipos de régimen. En efecto, no creía útiles 261 las formas de gobierno puras y simples de los optimates ni siquiera de los populares, y no deja sin castigo los delitos de los gobernantes, sino que considera que más cuentas deben rendir los que más poder detentan. Cree que los demás regímenes políticos definidos por él se basan en las buenas costumbres y además esta forma de Estado, la cual quiere que sea el resultado de la corrección, encarga a su gobernante que antes que completar con otras las leyes que tengan o pretender corregir leyes defectuosas, mejore las costumbres peligrosas y los principios que acaban con los beneficios de la ciudad. Si de todo esto no puede apartarse a la multitud depravada mediante el consejo y la persuasión, hay que alejarla de sus propósitos a la fuerza y contra su voluntad. En cambio, en una ciudad plenamente activa describe cómo toda la población al mismo tiempo se deja guiar por la bondad y la justicia. Personas así rodearán de amor a sus familiares, protegerán las magistraturas, evitarán los excesos, pondrán freno a la injusticia, otorgando los máximos honores al

---

[19] Seguimos aquí la lectura que propone Moreschini en su edición de Apuleyo: *<non> utcumque parentes, sed ut magistratus censuerint civitatis.*

pudor y a los demás adornos de la vida. Pero la gente no se inclinará a favor de este régimen político por casualidad si los hombres no son educados en las mejores leyes y en las costumbres más excelentes, razonables respecto a los demás y concordes entre sí.

28. Añade que existen cuatro tipos de ciudadanos dignos de censura: uno, el de aquellos que son los primeros en los cargos públicos; un segundo, el de esos pocos en cuyas manos está el poder político; un tercero, donde el poder está en manos de todos; el último, el del poder tiránico. El primero se produce cuando los hombres más sabios son expulsados de la ciudad por magistrados levantiscos y se entrega el poder a aquellos que sólo están prestos a usar la fuerza física, y no alcanzan el mando los que podrían ejercerlo con una prudencia no dañina, sino los que son turbulentos y violentos. El régimen de unos pocos se alcanza cuando muchos ciudadanos de conducta reprochable y pobres se entregan y se someten a los excesos de unos pocos ciudadanos ricos, confiando en ellos, por lo que el poder para dirigir la ciudad lo obtienen no las buenas costumbres sino la riqueza. La facción popular se fortalece cuando una muchedumbre sin recursos prevalece por la fuerza frente a los medios de los ricos y se promulga una ley por orden del pueblo, para que se permita a todos en condiciones de igualdad alcanzar las magistraturas. Además de estos tipos, la tiranía, el hecho de que haya un único detentador del poder, surge cuando el que quebranta las leyes con su obstinación se hace con el poder, apropiándose de él mediante una conjura con apariencia legal y estableciendo a partir de ese momento que toda la masa de ciudadanos obedezca sus deseos y caprichos, poniendo en esa meta el límite a su sumisión.

262

263



EL MUNDO

INTRODUCCIÓN

El *De mundo* es una adaptación, más que una traducción en el sentido moderno del término, del tratado seudoaristotélico *Peri kosmou*, compuesto por un autor desconocido, que se hacía pasar por Aristóteles, entre mediados del siglo I a. C. y el I o el II d. C.

Respecto a su tema y estructura, el *Peri kosmou* se presenta como una *Eisagogé* o introducción al estudio del mundo y de Dios, por lo que es lógico que se divida en dos partes: la primera, dedicada a la cosmología, hace un repaso por las diversas regiones del universo, en especial por la región sublunar —de la que trata cuestiones como la geografía, la meteorología y la sismología—, terminando con unas referencias al universo en general, a la eternidad y a la armonía del cosmos. La segunda parte, dedicada a la teología, se esfuerza por defender la suprema trascendencia de Dios y su grandeza, además de su unicidad a pesar de la multiplicidad de nombres con los que se le denomina[1].

Una de las primeras cuestiones que plantea la traducción/adaptación apuleyana es la de su autenticidad. A pesar de que san Agustín, que cita un fragmento del capítulo 34 del *De mundo*,

[1] *Cf.* BEAUJEU, *op. cit.*, pág. 111.

dice claramente que se trata de una obra del Madaurense —*illa mala quae... ex ipsius mundi elementis terrenis accidunt rebus (quae uno loco Apuleius breviter stringit in eo libello, quem de mundo scripsit)* (*Ciudad de Dios* VIII, 12)— y que en los códices B, M y V, una *subscriptio* colocada entre el *De Platone* y el *De mundo* atribuye los dos tratados a Apuleyo, la cuestión de la autenticidad se ha suscitado en diversos momentos de la historia, en particular en los siglos XIX y XX, en base a supuestos errores de interpretación del original griego y por diferencias en el empleo de las cláusulas prosódicas entre el *De mundo* y el *De Platone*, por un lado, y el resto de sus obras filosóficas y no filosóficas, por otro[2].

Aunque la cuestión no se puede considerar resuelta, hoy en día la mayoría de los críticos tienden a considerar auténtico el *De mundo*, pues la suposición de que fue obra de un autor posterior, del siglo IV, plantea más problemas de los que resuelve[3].

En el tema de la cronología ya hemos advertido que se la supone obra de juventud, escrita más o menos por la misma época que el *De Platone*.

Admitida la autoría del Madaurense sobre el tratado, la crítica se ha preguntado por los motivos que pudieron llevar a su autor a escribirla.

Después de rechazar que se trate de un mero ejercicio escolar[4], los estudiosos han dirigido su atención a la temática del

[2] Sobre esta cuestión, *cf.* M. G. BAJONI, «Aspetti linguistici e letterari del *De Mundo* di Apuleio», *ANRW*, II, 34, 2 (1994), 1785-1832, págs. 1.789-1.790.

[3] Entre ellos, el anacronismo que supondría usar cláusulas rítmicas en una época tan tardía y el hecho de que sería extraño que su autor no se hubiera hecho eco de los desarrollos de la filosofía neoplatónica, la predominante entonces. Sobre esto, *cf.* BAJONI, *loc. cit.*, pág. 1.791.

[4] *Cf.* MORESCHINI, *Apuleio e il platonismo*, pág. 129: «non mi sembra probabile l'ipotesi che si tratti di una esercitazione scolastica di Apuleio: pur es-

Peri kosmou, que debió de ser lo que en última instancia convenció a su autor para emprender su traducción.

Moreschini, después de hacerse eco de las semejanzas que Festugière ha encontrado entre el tratado seudoaristotélico y el hermetismo —semejanzas que comparte también con el medioplatonismo, a saber, que en el tratado griego está en ciernes el dualismo radical entre Dios y la materia, como en el medioplatonismo y en Apuleyo; asimismo, que en el *Peri kosmou* se defiende la unicidad de Dios, como en Apuleyo, así como la multiplicidad de nombres de la divinidad, que Apuleyo defiende también en el *Asno de oro* (cuando en 11, 5 refiere la larga serie de apelativos bajo los que es invocada Isis)[5]—, añade otra: en el *Peri kosmou* el espacio intermedio entre el Dios trascendente y los hombres es ocupado por las *dynameis* (o *potestates*, según Apuleyo), unas entidades metafísicas y abstractas que permiten a Dios no tener contacto con la materia. Esa función intermedia la desempeñan en la obra de Apuleyo los démones[6].

Por lo tanto, queda claro que el *Peri kosmou* interesó a Apuleyo por transmitir una imagen de la divinidad plenamente coincidente con sus propias ideas e intereses, y eso fue lo que le llevó a hacer el esfuerzo de traducirla o adaptarla.

De otro lado, el hecho de ser una traducción y de conservar la obra original griega nos permite conocer cómo afrontó Apuleyo el difícil arte de verter al latín una obra de esta índole.

Por lo pronto, Apuleyo evitó hacer una traducción digamos literal, permitiéndose todo tipo de libertades con el texto. Así,

---

sendo il trattatello pseudoaristotelico abbastanza curato nella forma e nello stile, è difficile credere che esso si imponesse come un esempio da imitare per le esercitazioni letterarie».

[5] *Cf.* MORESCHINI, *Apuleio e il platonismo*, pág. 130.

[6] *Cf.* MORESCHINI, *Apuleio e il platonismo*, pág. 131.

embellece el texto original, elimina partes del mismo que le parecen superfluas (sobre una quinta parte del original ha sido omitida[7]) e incluso introduce secciones enteras sacadas de otras fuentes, como los capítulos 13 y 14, sobre la rosa de los vientos, que provienen de Aulo Gelio II, 22, 3-29, quien a su vez lo pone en boca de Favorino de Arlés, rétor y filósofo escéptico del siglo II d. C.

Respecto al embellecimiento del texto, Apuleyo, como literato y dominador de los recursos retóricos, recurre a un buen número de procedimientos para trasladar a sus lectores latinos un texto técnico que, en el original griego, está redactado en una prosa sobria y seca. Entre esos procedimientos se cuentan[8]:

a) El empleo de recursos tales como la aliteración, el homoteleuton, el paralelismo, etc.: así, traduce el término *diámetros* de *P. k.* 392a 1 por la expresión *divisor et disterminator* (1, 290); en *profundo in mari confundit* (4, 296), la repetición de nasales parece evocar la profundidad del mar; en 6, 299 la expresión *artatum in artissimos sinus* se conjugan la aliteración y el juego etimológico; en 22, 338, la descripción *mundus magnitudine inmensus, cursibus rapidus, splendore perlucidus, valenti habitudine, pubertate iuvenali* se basa en el empleo de paralelismos, quiasmos, redundancias y homoteleuton.

b) Citas y reminiscencias literarias de autores latinos: en el capítulo 3, la expresión *in nubes cogitar* recuerda a Virgilio, *Eneida* 5, 20 y a Cicerón, *Naturaleza de los dioses* 2, 101; en ese mismo capítulo, en *glacie inhorrescit* tenemos dos términos de uso poético; en el capítulo 4, 296

---

[7] *Cf.* BEAUJEU, *op. cit.*, pág. 114.

[8] *Cf.* M. G. BAJONI, *loc. cit.*, págs. 1.796-1.826 y BEAUJEU, *op. cit.*, págs. 115-118.

la descripción de la tierra se basa en reminiscencias de Cicerón, *Naturaleza de los dioses* 2, 98-99; en el capítulo 9, 307, la expresión *rigore concretum* recuerda a Lucrecio 6, 845-846 y Virgilio, *Geórgicas* 2, 318; *fictorem probum* (32, 361) es un eco de Plauto, *Trin.* 365.

c) Romanización del modelo: así en 25, 343 emplea *consulum ac regum nuncupationibus praedicari* para traducir *hýpatós te dià toûto ōnómastai* de *P. k.* 397b 25; en 35, 367 las expresiones *lectisternia deorum*, *ludi scaenici* y *ludi circenses* dan un sabor romano al original griego; en 37, 371 *apud haruspices et Romanos veteres* sustituye a la expresión *poiētaì légousi* de *P. k.* 401a 27.

d) Intervenciones del traductor en primera persona para dar su testimonio personal en apoyo de lo que está diciendo: así en 17, 327, hablando de las emanaciones, a veces mortales, que salen de ciertas cuevas, en particular de las de Hierápolis en Frigia, afirma que él mismo las ha visto. A veces lo que hace es añadir al texto que saca del original verbos introductores del tipo *audimus* y *cognovimus*, que sirven para dramatizar una exposición que en lo básico ya se encuentra en el original.

e) Empleo de arcaísmos: *terrigenae nuncupantur* (10, 310) para traducir *apógeioi légontai* de *P. k.* 394b 14; *caesariatam* y *scatebris* (23, 340).

f) Empleo de neologismos, muchos de ellos atestiguados sólo en esta obra: *disterminator* (1, 290); *vitiabilis* (3, 295); *adflictrix* (15, 321); *claricare* (15, 322); *anilitari* (23, 340); *otacustes* (26, 347); *fuscitas* (33, 362).

La conclusión que se extrae de todo esto es que, aunque el objetivo inmediato de Apuleyo con su traducción es la divulgación científico-filosófica de una obra en la que él se muestra como filósofo platónico e intérprete aristotélico, el fin último

es «la produzione di un'opera formalmente e ideologicamente autonoma»[9].

CONTENIDO DOCTRINAL

Aunque la estructura del *De mundo* no difiere en casi nada de la expuesta más arriba para el *Peri kosmou*, vamos a resumir brevemente su contenido incidiendo más en aquellos puntos en los que Apuleyo se aparta de su modelo.

El *De mundo*, como el original griego, se abre con un prefacio (285-289 correspondientes a *P. k.*. 391a 1-12) que en el caso del *P. k.* su autor dedicaba a Alejandro Magno, mientras que Apuleyo lo dedica a un *Faustine fili* («Faustino, hijo mío»), el mismo del libro II del *De Platone*, sobre el cual ya hemos dicho que no se trata de un hijo o personaje real sino probablemente de un dedicatario ficticio.

En este prefacio, se afirma la superioridad de la filosofía sobre los demás saberes por su capacidad para examinar lo divino y lo humano, en particular, las regiones del cielo, accesibles al hombre gracias a su inteligencia. Se insiste también en la importancia de la totalidad sobre las partes individuales, pues aquélla abarca a éstas. En 289 el texto latino añade «siguiendo la autoridad de Aristóteles [...] y Teofrasto, hablaremos [...] de esta ordenación celeste», dando a entender que el suyo es un trabajo original a partir de las obras de estos dos autores griegos, no una traducción.

El resto de la obra se compone de treinta y ocho capítulos, con la siguiente estructura:

1. El éter y los astros: capítulos 1-2 (289-293).
2. El aire: capítulo 3 (293-295).

---

[9] *Cf.* M. G. Bajoni, *loc. cit.*, pág. 1827.

3. La tierra: capítulos 4 y 5 (296-298).
4. Sección dedicada a la geografía: final del cap. 5 hasta el capítulo 7 (298-305).
5. La meteorología: capítulos 8-16 (305-325).
6. La sismología: capítulos 17 a principios del 19 (326-332).
7. El universo: principios del capítulo 19 hasta el capítulo 23 (333-341).
8. Dios padre y salvador del mundo: capítulos 24-36 (341-369).
9. Dios, ser único: capítulos 37-38 (370-374).

En la primera parte, además de definir el mundo como una estructura cuya disposición ordenada es fruto de la acción de la divinidad y de insistir en el carácter divino de los astros, se establece que el éter es el quinto elemento (aunque el primero en importancia), dotado de una estirpe también divina. Aquí el único punto en que la crítica ha observado algún alejamiento significativo respecto al original se encuentra en 292, donde, al decir Apuleyo «vinculadas a esferas diferentes» (dicho de las estrellas errantes o planetas) —cuando el griego habla sólo de *kýklos*—, parece aludir a la teoría de las esferas homocéntricas de Eudoxo y de Aristóteles, mientras que el original griego se referiría a simples círculos, que era lo habitual en la astronomía alejandrina[10].

En la descripción del aire, comienzo del mundo sublunar y ámbito donde se desarrollan tanto las luminarias llamadas cometas como los fenómenos meteorológicos, hay poco realmente reseñable, salvo que, como indica la crítica, Apuleyo hace en ocasiones una traducción muy libre del original griego correspondiente[11].

[10] *Cf.* Beaujeu, *op. cit.*, pág. 311.
[11] *Cf.* Beaujeu, *op. cit.*, pág. 312.

Expuestas las características del éter y el aire, es el momento de la tierra, que «acoge en su seno a los mares». El comienzo del capítulo 4 (296) consiste en un repaso rápido de todo aquello que la compone: seres vivos, verdor de los bosques, manantiales inagotables, montes, etc. Lo interesante es que todo este desarrollo falta en el original griego.

Discrepancias con el original también se registran en el capítulo 5 (297), donde se expone la relación de los elementos que componen el mundo. Mientras el original habla de que los cinco elementos están dispuestos en círculos concéntricos, de forma que el menos extenso está rodeado por el más extenso (la tierra lo está por el agua, el agua por el aire, el aire por el fuego y el fuego por el éter), lo que está exponiendo Apuleyo es algo sensiblemente diferente.

Él habla de cinco parejas de elementos ordenadas no por extensión sino por su peso: «las más ligeras vienen inmediatamente después de las más pesadas»; se dice también que la tierra «contiene en sí al agua», cuando en el original se dice que el agua rodea a la tierra; se afirma también que un elemento procede de otro: «el aire surge a partir del agua, el fuego se forma a partir del aire más denso», de modo que se habla de filiación y estrecho vínculo entre los elementos; en la relación de los elementos se hace entrar a la divinidad: «sus fuegos se inflaman por el vigor del dios inmortal». El origen de esta concepción parece estar en la teología y la física estoicas. Asimismo, cuando Apuleyo afirma «según creen otros, el agua transporta a la tierra», está reflejando la concepción de que la tierra es una inmensa placa que flota en el agua, concepción que se remonta a Tales de Mileto[12].

Entre finales del capítulo 5 y el 7 se extiende la descripción de los mares y tierras que componen el mundo. La crítica ha

[12] *Cf.* Beaujeu, *op. cit.*, págs. 314-315.

puesto de relieve, entre otras cosas, que una parte importante del capítulo 6 (299-300) se basa en una mala interpretación del texto griego, éste de por sí ya poco claro, y vendría a demostrar los escasos conocimientos de geografía de nuestro autor[13].

En la siguiente sección, compuesta por los capítulos del 8 al 16 (305-325), se exponen los principales fenómenos meteorológicos, primero (caps. 8 y 9) los relacionados con el agua (nieblas, rocío, escarcha, nubes, lluvia, nieve, etc.); en segundo lugar (caps. 10-14), la más extensa, relacionada con el aire (el viento y distintas clasificaciones de los vientos); en tercer lugar (caps. 15 y 16) los relacionados con el fuego (relámpagos, rayos, arcoíris, cometas, etc.).

De modo general se puede decir que nos encontramos ante la parte del *De mundo* que más añadidos, errores y omisiones presenta respecto al original griego.

Como ya se ha comentado más arriba, los capítulos 13 y 14 proceden, en esencia, de Aulo Gelio II, 22, 3-29, donde éste pone en boca de Favorino de Arlés una exposición de conjunto sobre la rosa de los vientos a propósito del nombre *yápige*, con el que se designa a veces al viento del oeste. En este texto, que Apuleyo no copia sino que resume en líneas generales, permitiéndose también importantes omisiones, Favorino defendía una rosa compuesta por ocho en vez de por los doce vientos habituales hasta entonces. Sin embargo, en la exposición de Apuleyo se vuelve al sistema de los doce vientos[14].

---

[13] *Cf.* la detallada explicación de BEAUJEU, *op. cit.*, págs. 316-317 sobre las causas de los errores que comete Apuleyo en este pasaje.

[14] *Cf.* BEAUJEU, *op. cit.*, pág. 321, pero, sobre todo, PH. FLEURY, «Les roses des vents latines», *Euphrosyne*, 19 (1991), 61-88, sobre todo, págs. 72-75 y 76-78, las primeras dedicadas a la rosa de los vientos según Aulo Gelio y las segundas según Apuleyo. Para Fleury, el texto de Apuleyo tiene un interés relativo por los problemas de transmisión del texto griego al texto latino y de éste a nuestros días.

En cuanto a errores o cambios importantes respecto al texto griego, en el capítulo 10 (en las últimas líneas del 310) Apuleyo distingue dos tipos de vientos: «los que se forman a partir de exhalaciones de la tierra» y «los que salen de los golfos», mientras que en el *Peri kosmou* (394b 13-18) se habla de cinco clases de vientos procedentes todos de medios húmedos. Asimismo, en 314 se afirma que el viento aparctias está más cerca de la región del mediodía, cuando en 312 se afirma que «aunque el euro sea un viento de oriente, ese mismo, sin embargo, se denomina aparctias». En 323, el original griego identifica *irides* y *rhabdos*, mientras que Apuleyo trata de este último aparte.

En 322, Apuleyo se saltó tres líneas del original donde éste enumera distintos tipos de relámpagos.

En fin, en el capítulo 14, 320, Apuleyo dice que «los habitantes de la Apulia dan al viento yápige este nombre porque proviene del golfo de Yapigia, es decir, del propio [monte] Gárgano». La precisión de que el viento yápige viene directamente del monte Gárgano aparece únicamente en este pasaje de Apuleyo[15].

De otro lado, entre el capítulo 17 y comienzo del 19, se describen distintos tipos de exhalaciones producidas por la tierra y sus consecuencias. En el capítulo 17 se exponen los fenómenos que hoy llamaríamos de vulcanismo, mientras que el capítulo 18 está dedicado a los seísmos, que se explican por la acción violenta de las exhalaciones que se desplazan por el interior de la tierra intentando encontrar una salida. Termina la exposición con una breve mención a la acción del oleaje sobre las costas.

Lo único realmente interesante en esta sección es que en 327 y 328 se dan detalles muy concretos de unas emanaciones mefíticas que se producen en Frigia, cerca de Hierápolis, que son un añadido original de Apuleyo, pues no se encuentran en el *Peri kosmou*. El autor latino lo presenta como si fuera fruto

[15] *Cf.* Beaujeu, *op. cit.*, pág. 324.

de su experiencia personal («Yo mismo he visto cerca de Hierápolis»), seguramente tras un viaje a la zona, del que no tenemos otras referencias en su obra. Avalaría la idea de que nuestro autor viajó a este lugar el hecho de que es el único autor antiguo que informa, entre otros detalles, de que los sacerdotes eunucos del santuario sito ahí levantan la cabeza para no respirar las emanaciones, cuyo poder mortífero se encuentra a ras del suelo[16].

Entre los capítulos 19 y 23 se extiende la sección dedicada al universo, con la cual se deja la parte científica y se entra de lleno en la parte filosófica del tratado. Aquí la idea dominante es la de la absoluta armonía y concordia del universo a pesar de estar compuesto por elementos totalmente diversos. Como diferencias más notables respecto al modelo griego, la crítica ha señalado que Apuleyo insiste menos en la cuestión de la eternidad del mundo y más en este principio de concordia[17].

El siguiente punto en el *De mundo* está constituido por los capítulos del 24 al 36 (341-369), donde se habla *in extenso* sobre el «rector del mundo», creador y conservador del mismo. De éste se dice, entre otras cosas, que habita en la parte más alta del cielo, igual que los astros y luminarias, que así quedan equiparados a la divinidad; que, a pesar de su distancia, el poder de Dios llega por igual a todos y cada uno de los seres y partes del universo; se refiere a Dios como primer motor del universo, pues es el responsable último del movimiento que los seres se van transmitiendo unos a otros desde lo más alto a lo más bajo; es también el responsable de la armonía que presenta el cosmos, a pesar de estar integrado por seres y elementos tan dispares; Dios no es visible para los ojos mortales (sino sólo para los

[16] En cambio, BEAUJEU, *op. cit.*, pág. 326 parece poner en duda el supuesto viaje de nuestro autor a la zona.

[17] *Cf.* BEAUJEU, *op. cit.*, pág. 327.

de la inteligencia), aunque su existencia es evidente a partir de sus obras, el mundo creado; para Dios su tarea rectora no es triste ni pesarosa.

Asimismo, se trata de una sección donde abundan los excursos y amplificaciones retóricas, incluidas al objeto de ilustrar los rasgos que mejor representan la imagen divina, como el capítulo 26, donde se explica el funcionamiento del mundo a partir de la compleja maquinaria burocrática que regía el Imperio persa.

Como principal divergencia respecto al texto griego, se ha señalado que en 351 Apuleyo introduce la idea de que Dios delega su poder (algo ausente del original griego), haciendo de los astros los responsables de «la conservación de todos los seres de la Tierra». Esto está de acuerdo con la importancia concedida por Apuleyo a los seres intermedios o démones en el *De deo Socratis*.

Como colofón, el *De mundo* se cierra con los capítulos 37 y 38, donde se expone, en 37, la naturaleza única de la divinidad, a pesar de ser invocada bajo muchos nombres —que se ilustra con el gran número de advocaciones que recibía Júpiter (que son un añadido de Apuleyo, quien no tiene en cuenta la mayoría de los epítetos usados en el texto griego para Zeus) y un fragmento de literatura órfica (el fragm. 46, Kaibel = 21a Kern)—, y, en 38, con la explicación etimológica de los distintos nombres que recibe el destino (básicamente, *heimarmene*, *Adrasteia*, *Tria Fata* y *Moiras)*. Esto último, según vemos por el original, implica reconocer que Dios y el destino o necesidad son la misma cosa.

PERVIVENCIA DEL *DE MUNDO*

No son muchas las huellas que, aparentemente, ha dejado el *De mundo* apuleyano. Así, se ha sugerido su influencia en la

obra de Novaciano (siglo III d. C.), promotor de la herejía que lleva su nombre, *novacianismo*. En concreto, se ha puesto de relieve, entre otras cosas, las notables coincidencias de contenido y de vocabulario en la descripción del mundo visible que se hace en el primer capítulo de su *De Trinitate*. Asimismo, se han señalado paralelismos con la traducción apuleyana en la descripción del aire que se hace en otra de sus obras, *De spectaculis*[18].

Ya en el medievo, en el siglo XII, Bernardo Silvestre de Tours se basó en el *De mundo* para componer su obra *Acerca del universo*[19].

---

[18] *Cf.* J. DANIÉLOU, «Novatien et le *De mundo* d'Apulée», en W. den Boer *et al.* (eds.), *Romanitas et christianitas studia Iano Henrico Waszink a. D. VI Kal. Nov. a. MCMLXXIII, XIII lustra complenti oblata*, North-Holland, Amsterdam, 1973, págs. 71-80, sobre todo, en págs. 71-74. En pág. 74 dice el autor: «Novatien paraît depender du *De mundo* d'Apulée, quant à la présentation d'ensemble qu'il donne du cosmos, de caractère plus descriptif que méthodique».

[19] *Cf.* E. H. HAIGHT, *op. cit.*, pág. 102.

EL MUNDO

Pensando y examinando la cuestión atentamente, Faustino, hijo mío[1], hasta ahora a menudo me parecía que la filosofía permitía investigar la virtud y expulsar los vicios[2], y que participaba en las cosas divinas, pero, sobre todo, en el momento presente, cuando reclama para sí la explicación de la naturaleza y la investigación de todo lo que no está al alcance de nuestros ojos. En efecto, aterrorizados los demás saberes por la magnitud de la tarea, como consideraran dificultoso y excesivo un esfuerzo de esta índole, sólo la filosofía no despreció sus dotes naturales ni se creyó indigna de encargarse del examen de las cosas divinas y humanas; al contrario, creyó que tan hermosos conocimientos y una tarea así armonizaban con la bondad de sus inclinaciones y que una ocupación de este tipo era conforme con tales aficiones y costumbres. Pues como los hombres no pudieran recorrer personalmente el universo y sus secretos para ir a ver esas regiones, tras abandonar su residencia terrestre, encontrando en la filosofía una guía e instruidos

285

286

287

[1] Se trata del mismo personaje al que se dedica el libro II del *De Platone*. *Cf.* lo dicho sobre el mismo entonces.

[2] Esta misma caracterización de la filosofía ya la había dado Cic., *Tusculanas*, 5, 2, 5.

en sus descubrimientos, se atrevieron a viajar con su espíritu por las regiones del cielo, por esos caminos que gracias a la perspicacia de su inteligencia habían comprobado que eran accesibles a la sabiduría sólo con el pensamiento, de forma que, aunque la naturaleza había querido mantenernos apartados de la vecindad del universo por el condicionamiento de su propia distancia, sin embargo la agilidad de nuestros pensamientos nos permite conocer su inmensidad y sus rápidos movimien-
288 tos; muy fácilmente el alma con sus ojos divinos vio las cosas en las cuales tuvo su origen y las reconoció, también transmitió el conocimiento de otras, como algunos profetas que, llenos de la majestad de los dioses, revelan a los demás lo que sólo ellos ven por un favor divino. Por eso la mayoría lee con interés a los que nos describen las características y cualidades naturales de un único paraje, o las murallas de una ciudad o el curso de un río o la belleza y tamaño de unas montañas, y muchas otras cosas descritas por otros: ensalzan las cimas del Nisa, la caverna de Corico, los lugares sagrados del Olimpo, las alturas del Osa[3], y otras cosas así únicas y singulares. De
289 éstos me compadezco, cuando se dejan dominar hasta tal punto por una admiración insaciable por cosas no muy grandes y muy poco importantes. No es tan extraño que les ocurra esto, ya que no han sospechado nada superior ni se han fijado en algo que debe ser contemplado con mayor atención. Por lo demás, si pudieran contemplar alguna vez al mismo tiempo el orbe terrestre y todo el universo, habrían considerado menos

[3] Nisa es un mítico monte donde habría nacido Dioniso, dios del vino. Su emplazamiento la tradición lo fija en muchos lugares distintos. La caverna de Corico, situada en el monte Parnaso, estaba consagrada a Pan, a las ninfas coricias y a los ritos dionisíacos. El Osa, actual Kissavos, es un monte situado en Tesalia (Grecia), entre los montes Pelión y Olimpo. Según el mito, este monte junto con el Pelión fue utilizado por los Gigantes para tratar de escalar el cielo.

dignas de elogio sus pequeñas partes por separado, a las cuales abarca la totalidad. Por lo cual nosotros, siguiendo la autoridad de Aristóteles, el más competente y sabio de los filósofos, y de Teofrasto[4], hablaremos, hasta donde nos lo permita nuestra razón, de toda esta ordenación celeste, incluyendo su esencia y sus funciones, y explicaremos por qué y cómo se mueven.

1. El universo en su totalidad se compone de la unión del cielo y de la tierra y del conjunto de los seres naturales que son propios de ambos; o de este otro modo: el mundo es una estructura ordenada dispuesta por un favor de la divinidad y por la adecuada custodia de los dioses. Como su punto central —así traduciría *kéntron*— sólido e inmóvil tiene a la Tierra, madre y nodriza de todos los seres vivos, que está rodeada y cubierta en su parte superior, como puede verse, por el aire transparente a modo de envoltura. Más allá está la residencia de los dioses, la cual denominamos cielo: éste lo vemos plagado de entes corporales divinos, de los hermosísimos y resplandecientes fuegos del Sol, la Luna y los demás astros, con los cuales se mueve en sus órbitas a través del recorrido circular de los días y las noches, conduciendo también a sus coros de estrellas con un movimiento interminable, al que no pondrá fin la desaparición del tiempo. Pero aunque el cielo entero se mueve como una esfera, sin embargo debe ser sujetada por unos puntos de anclaje, que el plan divino fijó en los extremos, como el alfarero al tornear

290

[4] Teofrasto (372-287 a. C.), apodo de Tirtamo de Ereso que significa 'de divino estilo', fue el sucesor de Aristóteles al frente de la escuela peripatética, la cual dirigió durante treinta y cinco años. Fue un gran divulgador de la ciencia y sus escritos abarcan casi todos los campos. Destacan, sobre todo, sus trabajos de botánica y su obra *Los caracteres*, un breve pero muy logrado retrato de tipos morales.

suele redondear con un movimiento circular continuo la arcilla sujeta con las tenazas; a estos anclajes los llamamos polos, de los cuales, como si de goznes se tratara, sale una línea recta que se llama eje, que distribuye y delimita el mundo, y que establece en su centro la esfera terrestre. Pero estos puntos extremos, que hemos dicho que son inmóviles, se disponen de tal forma que uno es visible por encima de la cabeza por la parte norte[5], al cual se le llama septentrional; el segundo, el antártico[6], es ocultado por la tierra, y se mantiene húmedo y suave por los
291 vapores australes. El cielo mismo, por su parte, las estrellas nacidas de él y toda la trabazón astral se llama éter, no, como algunos creen, porque esté en llamas e inflamado, sino porque gira circularmente de modo continuo con un movimiento rápido[7]; no se trata de uno de los cuatro elementos que se conocen, sino que es uno completamente diferente, el quinto en el orden numérico, el primero en importancia, de estirpe divina e inviolable.

2. La multitud incontable de los astros en parte se mueve junto con la parte de la bóveda celeste fija, a la cual rodea el
292 círculo zodiacal, ciñéndolo con su estructura oblicua, iluminado también con sus doce constelaciones, y en parte con las estrellas errantes, las cuales no tienen el movimiento de las anteriores y entre sí mismas tampoco son semejantes ni iguales, sino que, vinculadas a esferas diferentes, guardan un orden, por así decirlo, desordenado; unas están más alejadas y otras más

---

[5] El original latino dice literalmente «por la parte del bóreas», que era el viento del norte, y de ahí «por la parte norte».

[6] El término *antártico* es de origen griego y significa 'que se opone a la región de la Osa Mayor' (por lo tanto, 'que se opone al Norte').

[7] Dos eran las etimologías que circulaban en la Antigüedad para explicar el origen del término *éter* y de las que se hace eco Apuleyo: una lo hacía derivar de *aíthō*, 'arder', y la otra de la expresión *aeì theîn*, 'correr siempre'.

cercanas. Las estrellas, que por su propia naturaleza con total certeza no se consideran errantes, conducen rebaños infinitos en número y coronan la superficie homogénea del éter con la belleza fecunda y sagrada de su luz. Por su parte, las siete estrellas, conocidas por llevar nombres de dioses, están vinculadas a otras tantas órbitas y colocadas a intervalos una sobre otra, de forma que la de más arriba es mayor que la de más abajo, y unidas por lazos de interdependencia se mantienen encerradas dentro del espacio que abarca esa esfera que se llama fija. El primero es el círculo de Fenón, al que llamamos Saturno; a continuación, el segundo es el de Faetón, al que llamamos 293 Júpiter; en tercer lugar, el de Pirois, al que muchos llaman la estrella de Hércules, otros de Marte. A éste le sigue Estilbón, al que algunos dieron el nombre de Apolo y otros el de Mercurio. El quinto, Fósforo, se cree que es la estrella de Juno o más bien la de Venus[8]. Luego se encuentra la esfera del Sol y la última de todas, la Luna, que marca el comienzo de la altura del éter, el cual, alimentando el vigor divino e inmortal de los astros[9], se debilita y se recupera con aportes regulares y siempre idénticos.

[8] Nuevamente, como ya hiciera en *De Platone*, vuelve Apuleyo a enumerar la serie de los planetas según el conocido como orden egipcio o platónico, con el Sol entre Venus y la Luna. Los nombres griegos que se dan a cada planeta significan lo siguiente: Fenón, 'luminoso'; Faetón, a la par que el nombre del personaje mitológico hijo del Sol, significa 'resplandeciente'; Pirois, 'rutilante'; Estilbón, 'centelleante'; Fósforo, 'portador de luz', como el término latino *Lucifer*. Fue en época alejandrina cuando se intentó popularizar e imponer estas denominaciones digamos «científicas», en vez de las tradicionales, que asociaban cada planeta a un dios, por las connotaciones religiosas y astrológicas de estas últimas.

[9] Se da a entender que el éter es el lugar donde los astros reciben aportes regulares de las exhalaciones húmedas procedentes de la tierra, teoría ésta de origen estoico, que Aristóteles rechazaba (*cf. Meteorológico*, II, 2, 354b 33).

3. Después de esta región, que queda dentro de las fronteras 294 del sagrado éter, cuyos límites están medidos y bien establecidos y cuya naturaleza es inmutable, se encuentra la zona mortal y ya casi terrestre, cuya parte primera es muy sutil y cálida, puesto que está contigua a los cercanos fuegos del éter, en la medida en que lo pequeño puede estar en contacto con lo más grande y lo más lento con lo más rápido. Pero en la parte que se quema con el recorrido del vecino Sol, parece que se lanzan, se distinguen y resplandecen ciertas llamas visibles a nuestros ojos, que los griegos llaman cometas, «vigas» y 295 «agujeros»[10], que vemos a menudo pasar y desaparecer, brillar fácilmente y con más facilidad apagarse. Desde ese lugar se extienden las capas inferiores del aire de naturaleza más tempestuosa, con el cual se combina el frío glacial; pero por la proximidad de la luz de las capas superiores y por el resplandor del calor cercano brilla y se reviste de una luminosidad a veces más pura. A menudo su aspecto se vuelve cambiante, puesto que es de naturaleza corruptible: se condensa en nubes, se despeja con los vientos cambiantes, se desgarra por tormentas violentas, también se eriza de nieve y hielo, es golpeado desde arriba por la precipitación de granizo; se vuelve tormentoso por los soplos de los torbellinos y el choque de los huracanes, pero se inflama con los dardos de los rayos y de los proyectiles celestes.

296 4. Contigua al aire se encuentra la Tierra y ésta acoge en su seno a los mares. Ésta se halla poblada por los seres vivos, se viste con el verdor de los bosques, se reanima con el agua de manantiales inagotables, unas veces transporta las corrientes frías de los ríos en sus meandros terrestres, otras las mezclan en el profundo mar; ella misma abunda en flores de infinitos colo-

[10] Evidentemente, estos dos últimos serían otros tantos tipos de cometas.

res, presenta variedad de matices con la altura de los montes, los espacios abiertos de las llanuras y la sombra de los bosques; se curva con costas recortadas, se adorna con islas, resplandece con las granjas pequeñas y con las ciudades, que el hombre, raza inteligente, construye para el uso de la comunidad. Y no ignoro que la mayoría de los especialistas de esta materia han dividido el orbe terrestre de este modo: una parte son las islas y a la otra parte la llamaron continente, sin saber que toda la inmensidad de la Tierra está rodeada por el mar Atlántico y que con todas sus islas ésta constituye una única isla. Ciertamente, el Océano rodea a otras islas similares a ésta, unas veces mayores otras menores, que, sin embargo, nos parecen desconocidas 297 con razón, puesto que ni siquiera ésta, de la que somos sus habitantes, podemos recorrerla completa. Pues igual que estas islas que hay en nuestro mar están separadas entre sí, del mismo modo las que se encuentran en el océano global están rodeadas por extensiones de mar más amplias.

5. Los elementos se encuentran ligados entre sí por vínculos recíprocos debido a su estrecha cercanía y forman cinco parejas, ordenadas de tal modo que las más ligeras vienen inmediatamente después de las más pesadas: la tierra contiene en sí al agua, o, según creen otros, el agua transporta a la tierra; el aire surge a partir del agua, el fuego se forma a partir del aire más denso; el éter, por su parte, y sus fuegos se inflaman por el vigor del Dios inmortal. Encendidos por causa de este fuego divino brillan por toda la bóveda del universo como antorchas resplandecientes. Por eso los dioses superiores tienen su residencia en las regiones superiores, las más bajas las ocupan las especies terrestres de los demás seres vivos, regiones por las cuales se deslizan, brotan con ímpetu y rebosan ríos, manantiales y mares respectivamente, los cuales tienen sus cursos, oquedades 298 y nacimientos en el seno de la Tierra.

De las islas que hay en nuestro mar, son dignas de mencionar Sicilia, Eubea, Chipre, Córcega[11], Cerdeña, Creta, el Peloponeso[12], Lesbos; otras más pequeñas, como manchitas, se encuentran dispersas[13] en la inmensidades del ponto; otras, llamadas Cícladas, las cuales, llenas de enormes rocas, son bañadas por el mar.

299 6. Los mares mayores son el Océano y el Atlántico, los cuales delimitan nuestro curvado planeta. Pero el mar de las regiones occidentales se ve comprimido por las angosturas provocadas por las costas formando golfos muy estrechos y, volviendo de nuevo a ocupar una cierta extensión a partir de las Columnas de Hércules, se abre hasta ocupar una gran extensión, y a menudo se estrecha por la proximidad de la tierra, como las gargantas de algunos desfiladeros, y este mismo, tras alejarse la tierra, recupera su inmensidad. Por lo tanto, en primer lugar, los 300 que navegan desde las Columnas, a su derecha se ven rodeados por dos golfos de grandes dimensiones, de los que el primero tiene dos Sirtes[14], el segundo constituye sinuosidades de formas des-

---

[11] La mayoría de los editores no incluyen la mención a Córcega; se trata de un añadido de Lorimer que Beaujeu sigue.

[12] Evidentemente es un error calificar al Peloponeso como isla, y, de hecho, es un añadido de Apuleyo al texto griego original. La única forma de justificar tal consideración radicaría en su etimología (el término griego *Peloponeso* significa 'la isla de Pélope') y en la estrechez del istmo que la une al continente. En descargo de nuestro autor digamos que un geógrafo del siglo III a. C., Agatémeros, lo catalogó también del mismo modo.

[13] El texto griego habla de las islas Espóradas, que literalmente significan en griego 'dispersas'. Ante esto hemos de pensar que el autor latino ignoraba que se encontraba ante un conjunto de islas con nombre propio, dado que ha tomado el término como si fuera un mero adjetivo genérico (*sparsae* en latín).

[14] Se refiere a dos grandes bajos fondos en la costa norte de África, entre Cirene y Cartago, llamados en la actualidad Sidra (la Sirte mayor) y Cabes (la Sirte menor) y pertenecientes a Libia.

iguales, pero se divide entre mares muy grandes, de los que uno se llama mar de la Galia; el segundo, mar de África, que Aristóteles prefirió llamar mar de Cerdeña; el tercero, mar Adriático. A éstos se une el mar de Sicilia y a continuación el de Creta y a partir de allí, con límites poco claros, los mares de Panfilia, Asiria y Egipto. Pero antes se encuentran los mares Egeo y de Mirto[15]. Muy cerca de éstos está el mar Negro, el golfo más amplio de nuestro mar, cuyo punto más alejado termina en la laguna Meótida[16]; nace en las fuentes del Helesponto y su entrada se llama Propóntide[17]. El Océano se inicia desde el naci- 301 miento del sol y comprende a los mares Índico y Pérsico. Desde aquí se extienden los límites del mar Rojo, que a través de estrechas y largas gargantas se pliega en los golfos de Hircania y Caspio, y más allá se cree que se encuentran mares de inmensa extensión. Después, poco a poco, los estrechos de Escitia y de Irlanda, a través del cual el Océano, recorriendo de vuelta el golfo de la Galia y las Columnas de Gades, fija los límites de nuestro planeta.

7. Pero en la otra parte de la Tierra se encuentran archipiélagos de islas de gran tamaño, las dos Bretañas, Albión e Irlanda, más grandes que esas de las que hablamos más arriba. Éstas están situadas en los territorios de los celtas. De menor tamaño 302 hay otras más allá de los indos, Taprobana y Loxa[18]. Muchas

[15] El mar de Mirto es la parte del mar Egeo situada entre el Ática y Creta.

[16] Se trata del actual mar de Azov, situado al noreste de la península de Crimea, entre Rusia y Ucrania.

[17] El Helesponto es el actual estrecho de los Dardanelos, situado entre Europa y Asia. La Propóntide es el mar de Mármara, el pequeño mar interior que separa el Egeo del mar Negro.

[18] Taprobana es la isla de Ceilán o Sri Lanka; en cambio, Loxa no corresponde a ninguna isla, sino que se trata de un error de Apuleyo, que tomó el griego *loxe*, 'oblicuo', por una segunda isla distinta de Taprobana. Asimismo,

303 otras, dispersas a modo de círculo, a esta nuestra isla (es decir, a este orbe terrestre), que dijimos que era la más grande, la embellecen con sus adornos y la coronan con una sucesión ininterrumpida como en algunas guirnaldas. Esta Tierra que habitamos tiene 40.000 estadios de ancho y 70.000 de largo. Pero en la división del orbe terrestre sabemos que se distinguen Asia y Europa y junto con éstos, según muchos, además África. Europa se extiende desde las Columnas de Hércules hasta el mar Negro, el mar de Hircania y el río Tanais[19]; Asia, desde el mismo istmo del mar Negro hasta esos otros istmos que hay entre 304 el golfo Arábigo y el contorno del mar interior; se ve ceñida por la franja del Océano junto con nuestro mar. Pero otros piensan de otro modo: de manera que algunos establecen los límites de Asia desde el nacimiento del Tanais hasta las bocas del Nilo. De África hay que pensar que comienza en el istmo del mar Rojo o en las propias fuentes del Nilo y que termina en la región de Gades. Respecto a Egipto, la mayoría lo incluye en Asia, 305 muchos en África, del mismo modo que hay quienes consideran las islas como parte de las regiones vecinas y otros que creen que han de ser consideradas aparte. Sobre el mar ya hemos hablado bastante.

8. Los fenómenos de la Tierra se desarrollan del modo siguiente. Los físicos dicen que existen dos tipos de exhalaciones: unas finas, muy abundantes y apenas visibles, que se elevan desde el interior de la Tierra hasta las regiones superiores; otras, bancos de niebla, que se forman a partir de las exhalaciones de ríos y fuentes, más densas a primeras horas de la maña-

omitió, por razones que se nos escapan, la isla de Febol, que sí aparece en el original griego, una isla que supuestamente estaría situada a la salida del golfo Arábigo o mar Rojo.

[19] El mar de Hircania es el mar Caspio; el río Tanais es el actual río Don.

na. De éstas, una es seca y similar al humo, la que surge de erupciones de la tierra; la otra es húmeda y templada; a la que procede de las corrientes de agua, el vapor propio de las regio- 306 nes superiores lo arrastra hasta sí; de ella se forman las nieblas, el rocío, la escarcha, las nubes y la lluvia, la nieve y el granizo; de la que antes hemos dicho que es seca, surgen los vientos, los soplos y brisas, los rayos y otros muchos tipos de fenómenos ígneos. La niebla se produce o bien a partir de una pequeña nube en formación o de los restos de ésta; es una exhalación llena de vapor y desprovista de humedad, más densa que el aire, más fina que una nube, con la cual acaba el tiempo sereno. El tiempo sereno no es otra cosa que el aire limpio de niebla y muy transparente. La humedad de la noche es el rocío, que el tiempo sereno esparce en pequeñas gotas.

9. Llamamos hielo a la humedad congelada por el frío pro- 307 pio de un cielo sin nubes. Similar a éste es la escarcha, si el delicado rocío se vuelve blanco a causa de los fríos matutinos. Asimismo, el aire convertido en nube cubre el cielo de nubosidad tras compactarse y esta acumulación se carga con el fruto del agua. La lluvia se produce cuando nubes compactas se comprimen entre sí, y caen tantos tipos de lluvia diferentes como formas hay de que el aire se densifique para formar las nubes. En efecto, las nubes poco compactas dejan caer el agua gota a gota, las que son densas derraman con más fuerza cantidades 308 mayores de agua, a las cuales llamamos grandes lluvias; de éstas se diferencian los aguaceros en que en las primeras la lluvia es persistente, mientras que en las segundas, cuanto más repentinas son, con tanta mayor fuerza caen, y cuanto más imprevista es su precipitación, tanto más se reduce el tiempo en que cae. La nieve es sabido que se forma por la agitación de nubes densas; pues antes de caer en forma de agua, rotas y desmenuzadas, forman una espuma con sus movimientos y a continuación, he-

lada el agua por el frío riguroso, se solidifica. Cuando ésta, ven-
309 cidas las nubes, cae a tierra en mayor cantidad, la llamamos nevada. Decimos que graniza, cuando el agua deshace por completo una nube con el peso y la velocidad de las piedras, y llevada por esta misma fuerza y rapidez y no oponiendo resistencia la poco consistente humedad del aire, se precipita y azota la tierra con ira desatada.

310 10. Bastará todo lo dicho respecto a los elementos húmedos y acuosos. Distintas son las perturbaciones cuando se originan los vientos por causa del empuje del aire frío. Pues el viento no es otra cosa sino una corriente de aire de gran tamaño y violenta que sopla en un único flujo. A éste lo llamamos soplo, aunque también recibe ese nombre el soplo que introducido desde fuera dentro de todos los seres vivos los vivifica con su fuerza vital y fecundadora[20]. A los soplos secos propios de la parte más alta del mundo los llamamos vientos, y brisas a los soplos húmedos. Pero hay dos clases de vientos. Los que se forman a partir de exhalaciones de la tierra son llamados terrestres; por su parte, los que salen de los golfos son llama-
311 dos en griego *enkolpíai*[21]. Semejantes a éstos deben considerarse los que suelen soplar por las extensiones del cielo desde los ríos, lagos y zonas pantanosas o desde las nubes deshechas, y se acumulan de nuevo en forma de nubes densas o cuando la lluvia al caer produce soplos, que en la lengua ática se llaman *exydríai*[22].

---

[20] Se juega con los dos sentidos que tiene el latín *spiritus*, 'soplo (de viento)', 'aliento, soplo vital'. Aquí el autor está traduciendo el término griego *pneuma* que tiene también ambos sentidos.

[21] El nombre griego alude a los vientos que salen del fondo de los golfos.

[22] Literalmente, son los vientos que traen la lluvia.

11. Continuaremos ahora con los nombres y las direcciones de los vientos[23]. Oriente envía los euros; el norte los bóreas; occidente, los céfiros, y el mediodía, los austros[24]. Entre estos cuatro vientos soplan otros muchos. Pues aunque el euro sea un viento de oriente, ese mismo, sin embargo, se denomina aparctias, cuando lo produce la región del orto solsticial de verano[25]; se llama apeliotes, cuando lo produce la región del orto equinoccial[26]; el euro se da cuando sale por las puertas del orto solsticial de invierno[27]. El céfiro, por su parte, al que en lengua latina se conoce como favonio, cuando se levanta desde la región del ocaso solsticial de verano[28], suele ser llamado con el nom-

312

313

314

[23] Esta descripción de la rosa de los vientos depende completamente del *Peri kosmou* seudoaristotélico y su valor es muy relativo, entre otras cosas, porque el texto está corrupto en varios lugares, lo cual revela los problemas de transmisión del texto griego al texto latino y de éste, hasta nosotros. Luego hay también ciertos problemas en la versión de Apuleyo respecto al texto griego. Por lo pronto, nuestro autor considera en un primer momento al aparctias como un viento del «orto solsticial de verano», lo cual debe ser un error, pues el texto griego pone aquí al caecias —Estobeo comete el mismo error que Apuleyo—; pero es que unas líneas más abajo dice de este mismo viento que está próximo al aquilón, por lo tanto, al norte. Asimismo, dice que el trascias y el argestes provienen del mismo punto, cuando el *Peri kosmou* dice que son dos vientos vecinos. Sobre esto, *cf.* PH. FLEURY, *loc. cit.* en págs. 76-78.

[24] Mantenemos en nuestra traducción el plural del texto latino para referirse a los distintos vientos según las regiones desde las que soplan.

[25] El orto solsticial de verano es el lugar por donde sale el sol durante el solsticio de verano, de forma que el aparctias sería un viento con dirección este-noreste.

[26] El orto equinoccial sería el lugar por donde sale el sol durante el equinoccio de primavera, de forma que el apeliotes es un viento del este.

[27] El orto solsticial de invierno es el lugar por donde sale el sol durante el solsticio de invierno, de manera que el euro sería un viento con dirección este-sureste.

[28] El ocaso solsticial de verano es el lugar por donde se pone el sol duran-

bre de yápige; pero el que está más cerca de la región equinoccial <...> [el noto] y el aquilón, que se forma en la región del septentrión[29], y próximo a éste se encuentra el aparctias; éste [está más cerca] <...> de la región del mediodía. El trascias y el argestes soplan desde el mismo punto[30]. En los nombres de los austros se ha observado esa misma variedad: pues cuando los 315 soplos provienen del polo oculto, se habla del noto[31]; el euronoto es el que se abre paso con fuerza en medio del noto y del euro[32], desde el otro lado, el libonoto[33] es un viento formado a partir de otros dos.

12. Se consideran vientos de «incursión» los que soplan en línea recta; se tiene al caecias por un viento de soplos alternativos. También algunos se consideran invernales, como los 316 notos; los etesios son más frecuentes en verano, tras la mezcla del septentrión y del céfiro. Los vientos de primavera se llaman ornitias, originados a partir del aire dentro del tipo de los aquilones, que soplan con menos fuerza y de modo no continuo. Por su parte, a los vientos de tormenta se los llama cataegis, 317 que podemos traducir por 'truncado', un viento que se origina en las zonas más altas del cielo y que bate las partes más bajas con rachas repentinas. Se llama remolino al viento que se lanza con soplos repentinos y lo revuelve todo. El tor-

---

te el solsticio de verano, lo cual hace del yápige (llamado también cauro) un viento con dirección oeste-noroeste.

[29] El texto habla literalmente de «las siete estrellas». Se trata, evidentemente, de la región del norte.

[30] El trascias es un viento con dirección norte-noroeste y el argestes del oeste-noroeste. Por lo tanto, lo que el autor está poniendo de relieve es su común dirección noroeste.

[31] Como el polo oculto es el polo Sur, el noto sería un viento del sur.

[32] El euronoto es un viento de origen sur-sureste.

[33] El libonoto sopla desde el sur-suroeste.

bellino o, como se dice también, «piña», es cuando el viento hace girar la tierra seca y la eleva desde el suelo hasta las alturas. Los griegos llaman *anaphysemata*[34] a los soplos que tras salir al exterior desde el fondo o desde las grietas de la tierra suelen elevarse hasta las alturas. Éstos, cuando su movi- 318 miento giratorio se produce con mayor fuerza, se transforman en una tormenta terrestre a la que los griegos llaman *prester*[35]. Pero cuando ese torbellino prosigue su marcha y empuja delante de sí nubes densas y cargadas de humedad, a las que tras amontonarlas hace chocar entre sí, se produce un estrépito y retumba el cielo, del mismo modo que cuando el mar agitado por el viento lanza sus olas contra las costas con enorme estrépito.

13. Favorino[36], por su parte, un estudioso no precisamente desconocido, se refiere de este modo a los vientos: que las cuatro regiones del mundo tienen un número desigual de vientos, porque el orto y el ocaso cambian tres veces con la aproximación del Sol, mientras que el mediodía y el norte están localizados siempre en las mismas regiones. Sabemos que hay un orto 319 equinoccial, otro solsticial y otro invernal, con los cuales se corresponden otros tantos ocasos distribuidos según los mismos intervalos pero al contrario. El euro es el viento del orto equinoccial y su nombre se acuñó con acierto, puesto que deriva de *apò tês heōias rhéōn*[37]. El mismo viento que los griegos

[34] El término griego significa literalmente 'soplo a lo alto', por lo tanto, 'torbellinos'.

[35] El término griego significa literalmente 'inflamada, con fuego', por lo tanto 'huracán acompañado de relámpagos'.

[36] La referencia a los vientos de los capítulos 13 y 14 son un añadido de Apuleyo al texto del *Peri kosmou* sobre los vientos. Se supone que nuestro autor lo tomó de AUL. GEL., 2, 22, 3.

[37] La expresión griega significa 'que sopla desde la aurora'.

llaman *aphēliṓtēs* nosotros le damos el nombre de *subsolano*[38]. Pero el que viene de los límites del orto solsticial de verano, en griego se denomina *boréas* y en latín, *aquilón*; a éste, Homero lo llama *aithrēgenétēs*, que podría traducirse por sereno[39]; por su parte, *borêas* derivaría de *apò tês boês*[40], puesto que suele resonar con estrépito. El tercer viento, que proviene del orto invernal, los griegos lo llaman *eurónotos*. Del mismo modo hay tres vientos de la región occidental: el cauro, que en griego se denomina *argéstēs*, es el opuesto al aquilón; asimismo, el favonio, *zéphyros* en griego, es el opuesto al euro; el tercero, el áfrico, *líps* en griego, sopla en sentido contrario al vulturno. En el mediodía, por estar localizado siempre en la misma región, sopla únicamente el austro, es decir, el *nótos* <...> y éste lleva por 320 nombre septentrión, que, sin embargo, en griego se denomina *aparktías*.

14. Por lo general, los nombres de éstos se cambian según el lugar y por alguna analogía, como los galos, que llaman al cierzo así por sus torbellinos y remolinos[41]; los habitantes de la Apulia dan al viento yápige este nombre porque proviene del golfo de Yapigia, es decir, del propio Gárgano. Añade Favorino que éste es evidentemente el cauro, pues proviene de occidente y Virgilio se refiere a él de este modo:

---

[38] El término latino significa 'vuelto hacia el oriente'.

[39] En realidad, el nombre del viento significa 'salido del éter'. La confusión en la interpretación del nombre del viento se debe a que *aíthra* en griego significa 'tiempo claro y sereno'.

[40] La expresión griega significa 'del grito'.

[41] El cierzo, *circius* en latín, los galos, según el autor, lo derivarían de la forma circular *(circus)* de sus torbellinos y remolinos.

A aquélla, en medio de la matanza, empalidecida por su muerte
[inmediata
El Ignipotente la había representado llevada por las olas y
[el yápige[42].

Asimismo, el caecias es el viento del que Aristóteles dice que atrae las nubes hacía sí y de él existe el proverbio siguiente:

Arrastrando las nubes hacia sí como el caecias[43].

321 Están también los etesios y pródromos que soplan desde cualquier parte en la época veraniega en que aparece la Canícula[44]. Catón, por su parte, en los libros de los *Orígenes* habla no del *circius*, sino del *cercius* en referencia al cierzo[45]. Este viento *cercius*, al hablar, llena la boca y derriba a un hombre armado y a un carro cargado.

15. Ahora voy a referirme a los fenómenos luminosos que ocurren en las nubes. Cuando una nube, al deshacerse por completo, deja abierto el cielo, los soplos que penetran en ella se incendian y estalla de repente una luminosidad brillante; esto se llama relampaguear. Y, por cierto, en el orden lógico, primero

[42] Se trata de VIRG., *Eneida* 8, 709-710.

[43] Se trata de ARIST., *Meteorológicos* II 364b 10.

[44] La Canícula, literalmente 'perrita', alude a la constelación Can Mayor y más en concreto a su estrella Sirio, cuyo orto helíaco se producía el 21 de junio, anunciando así la época del año de más calor. No obstante, hoy, por el fenómeno de la precesión del eje de la tierra, el fenómeno se produce el 5 de septiembre, es decir, con setenta y cinco días de retraso respecto al fenómeno en la Antigüedad.

[45] *Cf.* CAT., *Orígenes* 7, 5. En el fragmento de los *Orígenes* al que se alude Catón está hablando del cierzo catalán.

debe tronar y después relampaguear. Puesto que cuando una nube al chocar contra otra produce fuego, como las piedras de fuego al frotarlas entre sí, la vista percibe los fenómenos luminosos con más rapidez, mientras que la percepción del sonido, hasta que éste llega a los oídos, se produce con más lentitud; de este modo da la impresión de que primero relampaguea el cielo y luego truena; esto sucede porque la viva luminosidad del fuego gracias a su velocidad llega a nuestra vista con más rapidez que lo que se tarda en decirlo; en cambio, el sonido es percibido tras ser golpeado el aire, es decir, por la ayuda de otro. Pero esa llama, que hizo surgir el choque de las nubes, si adquiere la forma de una llamarada de gran tamaño, cae con ímpetu a la tierra y adopta el nombre de rayo, que produce terror. Lo llamamos *prester* cuando presenta menos llamaradas. Pero si el rayo no comporta fuego, se llama *typhon*. Se da el nombre general de *sceptos* a todo lo que cae de las nubes[46].

16. Para referirme en pocas palabras a todos los fenómenos del mismo tipo, de esos que a los ojos humanos presentan luminosidad del tipo mencionado, los hay que producen sólo un espectáculo aparente, y otros que no nos engañan en nada de lo que nos muestran. Nos engañan por su apariencia el iris y el arcoíris y fenómenos similares; se ven de verdad los cometas, los relámpagos y la mayoría de fenómenos de esta clase. El iris, arcoíris para el vulgo, dicen que se produce cuando la imagen del Sol o la de la Luna colorea una nube húmeda, cóncava y densa como si fuera un espejo y corta la mitad de su círculo. Dentro de este mismo tipo, se llama *rhabdos* a una nube coloreada con la consistencia y la longitud de una vara. La *alysis* es una cadena de luz muy brillante, que vuelve sobre sí misma al-

[46] *Typhos* significa literalmente 'humo' y *sceptos*, 'tormenta repentina, huracán'.

rededor del Sol. La diferencia entre ésta y el iris[47] es que el iris es multicolor y presenta forma de semicírculo y se encuentra lejos del Sol y de la Luna; por su parte, la cadena es más brillan- 324 te y rodea al astro con un círculo completo, con una corona de un único color. Asimismo, los griegos llaman *selas* a una luminosidad producida por la inflamación del aire; de éstos, la mayoría dirías que son como si los lanzaran, otros se desplazan y otros permanecen inmóviles. El lanzamiento se cree que se produce cuando el fuego generado por el movimiento y choque del aire se desplaza gracias a su propia rapidez y deja ver el recorrido de su veloz carrera. Hay un tipo de luminosidad estática, a la que los griegos llaman *sterigmon*[48], una luz sin movimiento, constante y alargada, un flujo estelar y un fuego líquido, que, cuando se expande mucho, se llama cometa. Pero, por lo general, estas luminosidades surgidas repentinamente se extinguen con la misma rapidez; otras, en cambio, después de aparecer, duran algún tiempo. Asimismo hay muchos tipos de figuras de 325 esta clase, a las que los griegos llaman «antorchas», «vigas», «toneles» y «agujeros» por su semejanza con los objetos cuyos nombres reciben; algunos que aparecen al atardecer o al amanecer son muy conocidos; muy raramente se los ve con origen en el norte o el sur, y es que nada fiable se ha podido saber sobre el lugar o el momento en que nacen.

17. Del aire sólo esto tenemos que decir. Pero la Tierra no 326 sólo contiene en su seno manantiales de agua, sino que también

---

[47] No estamos de acuerdo con la lectura que ofrece aquí Beaujeu, que lee *Hanc et irida illud interest*. Por su parte, los códices leen *est* y en alguno como el *Cant. C. C.* 71 se incluye *inter* antes de *hanc*, lectura ésta que siguen varios editores. Es esta última lectura la que preferimos.

[48] *Rhabdos* significa en griego 'varilla, vara'; *alysis* es 'cadena', 'halo'; *selas* es 'destello, luz brillante'; *sterigmos* es 'luz, fulgor fijo'.

abunda en exhalaciones y fuego. Pues bajo algunas tierras se ocultan exhalaciones y esos mismos lugares hacen brotar incendios y exhalan vapores, como suelen hacer Lípari, el Etna y también nuestro Vesubio[49]. Además esos fuegos, que están encerrados en los lugares más apartados de la tierra, calientan las aguas que pasan a su lado y evidencian la distancia de las llamas cuando vuelven tibias las aguas, y su proximidad cuando las aguas hierven al quemarse por causa del incendio que tie-
327 nen delante, como el río Flegetonte[50], al que los poetas mencionan en sus mitos sobre el mundo infernal. Por otra parte, ¿quién no consideraría dignas de admiración esas exhalaciones, al comprobar que unos, sumidos en el delirio por el culto a las mismas, se quedan sin comer ni beber y otros revelan el futuro con sus presagios? Esto sucede en el oráculo de Delfos y en los demás. Yo mismo he visto cerca de Hierápolis en Frigia la ladera cercana de un monte no demasiado elevado, horadada por la abertura de una boca natural y rodeado el contorno de la misma por un reborde estrecho y de poca altura. Tanto si ésta
328 ha de ser llamada los respiraderos de Plutón, como pretenden los poetas, como si es preferible la explicación de que deben considerarse vapores mortíferos, todos los seres vivos que están cerca, cuando se introducen en su interior bien por voluntad propia bien porque son empujados hacia allí, se ven afectados por el contacto con la exhalación venenosa y envueltos por un torbellino mueren. En fin, sus propios sacerdotes son eunucos que se atreven a acercarse mucho, levantando sus rostros siempre al cielo; pues ellos saben que la fuerza del mal, multiplica-

[49] Apuleyo sustituye la mención a las islas eolias del original por el Vesubio.

[50] El Flegetonte, término que en griego está relacionado con el verbo 'quemar' (por lo que sería algo así como un río de fuego), era uno de los ríos infernales y junto con el Cocito formaba el Aqueronte.

da a nivel del suelo por la concentración de aire viciado, también afecta más fácilmente y abate cuando se está más cerca del suelo.

18. Sucede a menudo que las exhalaciones naturales, al desplazarse por las concavidades de la tierra, golpean la parte compacta de ésta; pero sucede muy a menudo que esas exhalaciones, al aumentar su violencia e introducirse por los pasajes más estrechos de la tierra y no encontrar una salida, provocan movimientos telúricos. Las denominaciones de estos movimientos son tan variadas como diversos son <sus efectos>[51]. Así, los que desplazan las tierras cercanas en sentido oblicuo y lateralmente y las mueven formando un ángulo agudo se llaman en griego *epiclintae*; pero los que hacen elevarse la tierra, lanzando hacia arriba los objetos que vuelven a caer en ángulo recto, se llaman *brastae*; los que parecen ocultar el terreno, se llaman *hizematiae*; aquellos por cuyas sacudidas la tierra se entreabre se llaman *rhectae*. Por causa de estas perturbaciones sucede que algunas tierras dejan escapar vapores, otras vomitan piedras y algunas otras lodo; hay otras que hacen surgir manantiales en lugares no habituales y abren caminos a ríos recién formados. Las *ostae* son los terremotos que agitan el suelo <una sola vez>[52]; se llaman *palmatiae* aquellos por cuyas sacudidas las cosas que se agitan se mueven sin peligro de inclinarse, sino que conservan su verticalidad. Se denomina *mycetias*[53] a un

---

[51] Hay aquí una laguna en los manuscritos que Thomas (1908) colmó con la conjetura más que probable de *effectus*.

[52] Se trata de un añadido que hizo Thomas al colacionar el texto correspondiente del original griego, donde aparece *katà mían próōsin* ('mediante una única sacudida').

[53] Damos a continuación el sentido de cada uno de los términos griegos usados para designar los distintos tipos de seísmos. *Epiclintae* son los terremotos que desplazan el suelo en ángulo agudo, puesto que el verbo del que deriva,

movimiento telúrico que produce un olor[54] repugnante. Se escuchan mugidos, junto con gemidos provenientes del interior, 332 cuando las exhalaciones incapaces de mover la tierra avanzan tras haber encontrado un camino por las aberturas del suelo.

19. En el mar se producen fenómenos iguales a éstos, cuando el desplazamiento en masa del oleaje golpea y despedaza las costas al avanzar y los golfos al retroceder. Se percibe también la relación entre el cielo y el mar, cuando en el recorrido mensual de la luna se advierten las disminuciones e incrementos del mar y de las mareas[55].

Pero en verdad, para resumir brevemente, en la medida de mis posibilidades, lo que pienso sobre el universo, es tan gran-

---

epiklínō, significa 'inclinar; *brastae* son los terremotos que sacuden el suelo verticalmente, mientras que el verbo del que deriva, *brássō*, significa 'burbujear'; *hizematiae* está relacionado con el término *hízema* que significa 'hundimiento' (verbo *hízō)* —otros editores prefieren la lectura *chasmatiae* que, al derivar del verbo *chasmáomai*, 'estar entreabierto', alude a un tipo de temblor que produce grietas y socavones en la tierra—; *rhectae* son los temblores que desgarran el suelo, pues el verbo del que deriva el término, *rhegnymi* significa 'romper'; *ostae* son los seísmos que conmueven el suelo con una sacudida, pues el verbo *ōthéō* del que deriva significa 'empujar, sacudir'; *palmatiae* hace referencia a un tipo de seísmo de sacudidas violentas, pues no en vano el verbo del que deriva, *pállō*, significa 'agitar vivamente', 'blandir'; *mycetias* es un temblor acompañado de un ruido sordo, pues el verbo del que deriva, *mykáomai*, significa 'mugir'.

[54] Thomas lee aquí *rudoris*, 'rugido, mugido' en vez de *odoris*, 'olor' que es la *lectio* de los manuscritos y que es la que sigue Beaujeu. Hay que admitir que, dado el tipo de terremoto del que se habla, la sugerencia de Thomas parece bien fundada. No obstante, como ya conjeturó el editor Lorimer en el aparato crítico de su edición del *Del mundo* de 1933, en el texto griego que manejó Apuleyo debía aparecer *brômou* (de *brômos)*, 'olor infecto', en vez de *brómou* (de *brómos*), 'ruido', 'rumor'.

[55] Justamente con esta alusión al mar termina la parte digamos «científica» del tratado y comienza la más filosófica.

de la armonía recíproca entre los elementos, el aire, el mar y la tierra, que no hay que sorprenderse si éstos suelen verse sometidos a los mismos fenómenos perjudiciales y favorables, que ocasionan a nivel particular nacimientos y muertes de las cosas, pero que preservan al universo de la destrucción y del nacimiento[56]. Pero a algunos suele parecerles sorprendente que, al estar formada la naturaleza del mundo por elementos diferentes y en pugna continua entre sí, secos y fluidos, fríos y calientes, aún no se haya deshecho su condición mortal por la gran desemejanza de sus componentes. A éstos les dejará satisfechos una comparación, a saber, cuando en una ciudad formada por personas diferentes y opuestas entre sí viven en buena armonía muchas personas distintas; pues juntos se encuentran a la vez los ricos y los pobres, la juventud junto a los más ancianos, los cobardes con los valientes, los más perversos con los mejores. *Que reconozcan así lo que es verdad, que esta justa* proporción del acuerdo civil es admirable, puesto que ha constituido un todo a partir de una pluralidad y similar a sí mismo, porque sus miembros son diferentes y es receptora de naturalezas de tendencia opuesta y de intereses que se encaminan hacia fines y resultados diversos. Y, como sucede en la realidad, la naturaleza comprende elementos opuestos por sí mismos y de elementos discordantes se consigue una única y misma armonía.

333

334

20. Así se unen el sexo masculino y femenino, y los sexos opuestos dan origen a un ser vivo semejante a partir de elementos diferentes; del mismo modo las artes, que imitan a la natu-

[56] Literalmente, el texto dice «de fin y de principio». Se refiere al hecho de que la armonía de los elementos preserva al universo eternamente de los procesos de muerte y nacimiento a los que se ven sometidos los seres individuales que lo habitan.

raleza, producen obras iguales a partir de elementos desiguales: la pintura a partir de colores de pigmentación diferente, de los negros y blancos, de los amarillos y los rojos, mezclados en la proporción adecuada, produce imágenes similares a los seres que imita. También la propia música, la cual se compone de sonidos largos y breves, agudos y más graves, a partir de voces diferentes y discordantes obtiene como resultado una armonía concordante; fíjate, por favor, en el arte gramatical, cómo tiene por base la combinación de letras diferentes, de las cuales unas 335 son consonantes, otras semivocales y otra parte vocales[57]: éstas, sin embargo, prestándose ayuda mutua, dan origen a las sílabas y a partir de las sílabas, a las palabras. Esto Heráclito[58] con la oscuridad propia de su expresión lo dijo así: «combinaciones: lo completo y lo incompleto, lo que está de acuerdo y lo que está en desacuerdo, lo armónico y lo discordante, del todo procede lo uno y del uno, el todo».

336 21. De este modo la naturaleza ha dispuesto la sustancia del universo entero convenientemente como la música, juntando principios desiguales entre sí, en un acuerdo completo y no discordante; en efecto, ha mezclado lo seco con lo húmedo, lo caliente con lo frío, lo lento con lo rápido, lo torcido con lo recto y ha constituido lo uno a partir del todo y el todo a partir de lo uno, según Heráclito. Adornó la tierra, el mar y el cielo con la esfera del Sol y el globo de la Luna y la luz de los demás

[57] Los términos latinos usados son *insonus*, *semisonans* y *sonans*, respectivamente, que reemplazan a los más habituales *consonans*, *semivocalis* y *vocalis*. Según BEAUJEU, *op. cit.*, pág. 327, podría tratarse de una invención de Apuleyo. Asimismo, bajo el concepto de «semivocales», categoría admitida en Grecia desde Aristóteles y en Roma desde Quintiliano, entraban las letras f, l, m, n, r, s, x.

[58] Se trata del fragmento 10 DIELS (= 59 BYWATER). Sobre el cual, *cf.* G. S. KIRK, *Heraclitus, the cosmic fragments*, Cambridge, 1954, págs. 167 y ss.

astros con sus ortos y ocasos, añadiéndole también esa potencia, que ciertamente nos consta que está presente en todas las cosas, mientras que la sustancia sin mezclas e independiente de los elementos, el fuego, el agua, el aire y la tierra, a partir de los cuales y pese a sus cualidades naturales desemejantes se ha formado toda esta esfera, se ha visto obligada a reconocer su buena armonía y por ella se ha dispuesto la salvación de su obra. Por lo tanto, el acuerdo entre los principios ha producido la armonía entre ellos, pero la persistencia de su amistad mutua se la ha otorgado a los elementos un equitativo reparto de sus propias 337 cualidades y el que en ninguno de ellos una cualidad tiene la primacía sobre la otra, ni en cantidad ni en poder. Por ello, existe una equilibrada diversidad de todas las cosas, de las más pesadas, de las más ligeras, de las calientes y de las frías, según enseña la ley de la naturaleza, en el sentido de que la igualdad produce la armonía, a pesar de la diversidad entre los elementos, y que la armonía da lugar a la belleza y a la eternidad del mundo, padre de todo.

22. Pues, ¿qué hay mejor que el mundo? Alaba las cualidades que creas conveniente: estarás alabando una parte del mundo; admira la mesura, el orden y la belleza que quieras: descubrirás que es digno de elogio éste y a través de éste todo lo que existe, sea lo que sea. Pues, ¿qué, te pregunto, puede parecer hermoso y ordenado cuya organización no imite su modelo? Por eso recibió en griego el nombre de *kósmos*[59]. Por el hecho de que el Sol, la Luna y las demás luminarias celestiales reco- 338 rren siempre los mismos caminos, empleando siempre el mismo tiempo y sin que se produzca ningún error, se establece la división del tiempo y que regularmente se vuelva a iniciar el cómputo del mismo, y que se produzcan las bellas y fecundas

[59] El término griego designa en primer lugar el concepto de 'orden'.

estaciones, que traen periódicamente los calores veraniegos y extienden las escarchas invernales; además, la sucesión de los días y las noches urde los meses, los meses entretejen los años y los años dan lugar a la serie de los siglos. Y este universo, sin duda, es de inmenso tamaño, de rápidos movimientos, de brillo resplandeciente, de sólida constitución y de edad siempre joven. Éste distinguió todas las clases de animales, nadadores, terrestres y voladores; separó las especies y fijó las leyes de la 339 vida y la muerte. De él toman los seres vivos su aliento vital. De aquí proceden los cambios de las estaciones que tienen lugar en momentos fijos de la revolución anual, los cuales suelen producir admiración, cuando combaten los vientos entre sí y el cielo lanza el rayo al deshacerse las nubes y en invierno entrechocan las tormentas y el tiempo sereno, resplandecen los relámpagos, estallan las lluvias y, devuelta la tranquilidad a todas las cosas, se restaura una vez más la agradable alegría del mundo.

340 23. Se ve que la tierra está adornada con una larga cabellera de color verde y llena de manantiales, que pone en movimiento, produce y alimenta los cursos de agua, y que no se fatiga con las muertes ni envejece con los siglos, que es sacudida siempre por las erupciones de residuos tanto lentos como rápidos, que se ve inundada a menudo por aluviones de agua y destruida completamente en algunas de sus partes por la voracidad de las llamas. Sin embargo, aunque estos hechos parecen desastrosos a nivel regional[60], en conjunto son provechosos 341 y buenos para su restauración, y cuando se produce un seísmo, ciertamente deja salir las exhalaciones que lo provocaban, al encontrarse encerradas y buscando una vía de escape; asimismo, cuando es empapada por la lluvia, no sólo se fecunda para

[60] Es decir, en las regiones donde se producen.

alimentar a lo que ella produce, sino que con el agua se libera de cualquier epidemia mortal. Con los soplos de los vientos se dispersan y se limpian las concentraciones de aire más viciadas y menos puras. El calor moderado suaviza el frío glacial y la crudeza del invierno endurece las venas de las entrañas de la Tierra[61]. Alternativamente, una parte de los seres nace, otra crece y otra muere y la parte de seres que nacen se multiplica en sustitución de los que han muerto y los que mueren dejan sitio a los que nacen.

24. Como tema principal de este tratado, nos queda hablar del rector del mundo. Pues esta exposición se diría que carece de justificación, si, al discutir sobre el mundo, no dijéramos nada <de él>, aunque fuera con menos detalle, pero al menos del mejor modo posible. Puesto que del que lo gobierna todo, como dice Platón, no es mejor guardar silencio, sino hablar aunque sea poco. Es opinión antigua y profundamente asentada en el pensamiento de todos los hombres, que la divinidad es la responsable de la génesis del mundo y que constituye propiamente la salvación y conservación de las cosas que ella ha creado. Y nada tiene tanta fuerza por sí mismo, que, sin contar con su ayuda, subsista únicamente con su propia naturaleza. Siguiendo esta opinión, los poetas se atrevieron a afirmar que todo estaba lleno de Júpiter[62], cuya presencia la percibe no sólo el pensamiento, sino también los ojos, los oídos y la sustancia sensible. Pero estas palabras son adecuadas para el poder de la divinidad, pero no son concordes con su grandeza. Él es el salvador y el creador de todas las cosas que han nacido y se han hecho para colmar el mundo; sin embargo, esto no significa que

342

343

---

[61] Es decir, el frío invernal solidifica el líquido, agua o fuego, que corre por las venas de la Tierra.

[62] Sobre esta expresión, *cf.* VIRG., *Bucólica* 3, 60.

él haya construido el orbe con sus propias manos como si fuera una tarea que requiere esfuerzo físico, sino que por una especie de providencia infatigable toca de cerca todas las cosas, incluso las situadas lejos, y acoge en su seno incluso a las separadas por enormes distancias.

25. Y no cabe duda de que él habita un lugar excelente y elevado, y su nombre es ensalzado por las alabanzas de los poetas con los apelativos aplicados a cónsules y reyes y que tiene consagrado su trono en las elevadas alturas del cielo. En fin, todos los que están más cerca de él tienen mayor participación en su poder: los cuerpos celestes, cuanto más próximos están a él, tanto más toman de la divinidad; mucho menos, los que vienen a continuación de éstos, y así, hasta los seres terrestres, 344 llegan hasta nosotros los favores de la bondad divina dependiendo de la distancia. Pero como creemos que la divinidad penetra completamente todas las cosas y extiende el poder de su voluntad hasta nosotros y más allá, según lo lejos o cerca que se encuentre, así hemos de pensar que ésta concede más o menos beneficios a los seres. Por esto es más justo y más recomendable pensar así: que ese poder supremo, consagrado en su santuario celestial, presta su ayuda salvadora de un único y mismo modo, tanto a los que están muy alejados como a los más próximos, por sí mismo y por medio de otros, sin penetrar ni acercarse a cada ser en particular ni, lo que sería una inconveniencia, 345 poniendo sus manos directamente sobre todas las cosas. Y es que la poca consideración de una tarea tan vil y poco digna ni siquiera conviene a un hombre, por poco consciente que sea de su dignidad. Los jefes del ejército, los presidentes de asamblea, los administradores de las ciudades y de las casas afirmo que nunca se prestarían a hacer con sus propias manos lo que es propio de una ocupación más insignificante y oscura y lo que, sin embargo, podrían hacer las órdenes de los señores y el tra-

bajo de los esclavos de más baja condición[63]. Esto puede entenderse con un ejemplo como el siguiente. 346

26. Cambises, Jerjes y Darío fueron reyes muy poderosos[64]; su inmenso poder, que se basaba en sus riquezas, lo había realzado la ostentación de sus vidas, puesto que el segundo de ellos, consagrado como en un templo en Susa y Ecbatana, no permitía a nadie conocer sin más ni más su rostro, sino que estaba encerrado en un magnífico palacio, cuyos techos brillaban con el blanco del marfil, con el fulgor de la plata, con el resplandor del oro y el destello del ámbar[65]. Había habitaciones unas tras otras a modo de vestíbulo; a las puertas interiores las protegían puertas exteriores, puertas guarnecidas con hierro y muros sólidos 347 como el acero. Delante de las puertas, hombres vigorosos y escoltas de los flancos del rey se encargaban por sorteo de la custodia con una protección constante. Existía también entre ellos una división de tareas; en el séquito del rey había algunos escu-

---

[63] Para explicar mejor el hecho de que el Dios supremo no se ocupe personalmente de las cosas concretas del mundo por Él creado, por ser una tarea vil y poco digna, Apuleyo lo compara con lo que sucede con los más altos representantes del poder humano (jefes del ejército, presidentes de asamblea o administradores de ciudades y casas), los cuales tampoco estarán dispuestos a llevar a cabo con sus propias manos tareas más bien bajas y oscuras y que muy bien podrían realizarse mediante las órdenes correspondientes de los señores y el trabajo de los esclavos.

[64] Aunque Apuleyo no dé más detalles, estos tres reyes podrían ser Cambises I (siglo VII a. C. aprox.), Ciro II el Grande (*circa* 575-530 a. C.), hijo del anterior y fundador del Imperio persa, y Darío I el Grande (549-485 a. C.). De otro lado, era habitual comparar la estructura del mundo divino, con el Dios supremo auxiliado por las divinidades intermedias, con la estructura del Imperio persa, con el emperador aislado en su palacio y asistido por un gran número de espías, servidores, ministros y sátrapas.

[65] El término usado es *electrum*, que además del ámbar designa una aleación de oro y plata que tenía el color del ámbar.

deros, y fuera había guardianes en cada lugar, porteros y encargados del atrio[66]. Entre ellos había algunos hombres que se llamaban los oídos del rey y los ojos del emperador. Gracias a estos tipos de servidores, todos creían que aquel rey era un dios, puesto que sabía por los informes de sus espías todo lo que ocurría y dónde. Tenía administradores del dinero, recaudadores de tributos, tribunos del tesoro público; a otros los había 348 puesto al frente de las demás tareas: unos tenían la misión de organizar las cacerías, otros eran considerados intendentes de los palacios y de las ciudades y los demás, con cargos de duración indefinida y de gran importancia, estaban adscritos al cuidado de cada una de las áreas. Todo el reino de Asia terminaba por occidente en el Helesponto y comenzaba por oriente por el pueblo de los indos; generales y sátrapas estaban distribuidos por todas partes y esclavos reales colocados en todos los lugares. Entre ellos había corredores diurnos y nocturnos, espías y men- 349 sajeros y personas encargadas permanentemente de encender los fuegos en las atalayas. En esa época las antorchas encendidas por éstos sucesivamente desde todos los lugares elevados del reino informaban al emperador en un mismo día de lo que debía saber.

350 27. Por consiguiente, ese reino debe ser comparado con el palacio del mundo, igual que se comparan el Dios supremo y más sobresaliente[67] y el hombre indolente y malvado. Y si para un hombre o para un rey cualquiera es inapropiado ocuparse

[66] Se trata del término *atriensis*, que probablemente alude a un tipo de servidores similares a los mayordomos.

[67] Correspondiente a la expresión *summus atque exsuperantissimus*, que aplicada a Júpiter ya se decía en la época de Marco Aurelio, no es otro que el 'Señor del cielo' semítico contaminado por la idea platónica de un dios soberano arquitecto del mundo (*cf.* BEAUJEU, *op. cit.*, pág. 331).

personalmente de todo lo que quiere llevar a cabo, mucho más inconveniente será para la divinidad. Por lo cual hay que pensar que ésta conserva al máximo su dignidad y majestad, si se sienta en su trono altísimo y distribuye por todas las partes del orbe universal esos poderes que pertenecen al Sol, a la Luna y a todo el cielo; pues a éstos les está encomendado velar por la conservación de todos los seres de la Tierra. Y no es necesaria la servidumbre numerosa y especializada de los hombres[68], los cuales, por causa de su desidia, son propensos a necesitar de muchos. ¿No ocurre también que por un ahorro similar los constructores de máquinas llevan a cabo al mismo tiempo muchas y variadas acciones por el procedimiento ingenioso de un único giro? Fijaos también en esos que provocan movimientos del cuerpo en muñecos de madera, cuando tiran del hilo del miembro del cuerpo que quieren que se mueva, se girará el cuello, moverá la cabeza, se agitarán los ojos, las manos se prestarán a cualquier tarea y no sin gracia todo entero parecerá cobrar vida. No de otro modo el poder celestial, cuando imprime el movimiento inicial con una acción premeditada y saludable, hace penetrar la fuerza de su majestad del ente más bajo al que se encuentra en segundo lugar, y a continuación al siguiente y así hasta el superior en un proceso de transmisión continua, uno es puesto en movimiento por otro y el movimiento de uno solo da origen al movimiento de otro. Ciertamente, estos movimientos se acompasan con el mundo, no de una única manera, sino de diversas y las más de las veces opuestas.

351

352

[68] Seguimos aquí a Beaujeu, quien propone la lectura *conservitiis* (concordando con *multis* y *partitis*) en vez de *conservationem*, que es la que recogen los manuscritos. En este último caso el sentido sería, creemos, muy similar al que damos nosotros: no es preciso el trato frecuente que tienen los hombres con una servidumbre numerosa y organizada según sus funciones, es decir, especializada.

28. Una vez dada vía libre al movimiento y puesto en marcha este principio simple, con impulsos recíprocos, como se ha dicho más arriba, todas las cosas en verdad se mueven, pero del mismo modo que si alguien lanzara al mismo tiempo por una pendiente una esfera, un cubo[69], un cilindro y otras figuras geométricas, todas, ciertamente, se desplazarán hacia abajo, pero su movimiento no será del mismo tipo[70]. No parece distinto este otro ejemplo: si alguien, abriendo los brazos, deja escapar al mismo tiempo un animal del género de las aves, de 353 los animales acuáticos y terrestres; sin duda alguna cada uno se dirigirá apresuradamente al lugar que le es propio llevado por su naturaleza. Una parte tratará de alcanzar de nuevo el agua, otro se reunirá con los animales domésticos y salvajes según sus leyes y costumbres, marcharán raudos por los caminos del aire aquellos otros a los que la naturaleza les ha concedido generosamente esto; sin embargo, a todos se les había dado la misma posibilidad de marcharse de los brazos del hombre.

354 29. Así se ha organizado la estructura natural del mundo. Pues, dado que todo el cielo gira con un movimiento de rotación único, diferenciando la noche y el día y dividido por medidas de proporciones distintas, aunque una única esfera lo contenga todo; sin embargo, la Luna, con el crecimiento de su esfera y la disminución de su luz, indica la duración de los meses y el Sol, en su revolución anual, ilumina el espacio del cielo y con él sus acompañantes, el agradable Lucífero y el amable

[69] El texto latino habla de cuadrado, una figura plana, pero si se pretende que ésta caiga por una rampa debe tratarse de un volumen, una figura con tres dimensiones, eso sí, cuadrada, por lo tanto, un cubo.

[70] Ejemplos similares encontramos en AUL. GEL. 7, 2, 11 y CIC. *Sobre el destino* 18, 42.

Cilenio[71]. Asimismo, Pirois, el astro de Marte, recorre el espacio de su círculo en dos años; el brillante y resplandeciente astro de Júpiter multiplica por seis el tiempo empleado en su recorrido, que Saturno, el situado más alto, realiza en treinta años. Pero entre tantas diferencias hay una única revolución del mundo, un único movimiento circular de vuelta, una única armonía y un coro único de estrellas con sus diversos ortos y ocasos. Este adorno, a modo de collar, se designa muy acertadamente en lengua griega con el término *kósmos*. Pues igual que en los coros, cuando el corifeo entona el primero el himno, la masa de cantores, hombres y mujeres, mezclando las voces graves y agudas, deja oír una única armonía, así la mente divina aligera las discordancias de las cosas del mundo de modo similar a como ocurre en un concierto. Pues mientras el cielo cuajado de estrellas ardientes y brillantes se mueve en una órbita fija y los astros surgen simultáneamente en un recorrido que vuelve al punto de partida, el Sol, que por cierto todo lo ve, con su orto da paso al día y con su ocaso trae de nuevo la noche, y alejándose y volviendo a su punto de partida[72] por las regiones del mundo provoca cuatro cambios de estación. De aquí proceden las lluvias oportunas y los vientos no precisamente infecundos, de aquí el rocío nutricio y las demás cosas que la divinidad quiso que ocurriera en esta zona central del universo. Se añaden a esto el curso de los torrentes, el desbordamiento de las

355 356 357

[71] Es decir, Venus y Mercurio, los dos planetas que ya los antiguos habían advertido que más directamente acompañaban al Sol en su recorrido anual. El epíteto de Cilenio está relacionado con el monte Cilene, donde nació Mercurio.

[72] Desde una perspectiva geocéntrica, la de los antiguos, las estaciones del año se explicaban por el movimiento aparente del Sol en la eclíptica. Obviamente, con *conditus* y *relatus* se pretende describir el giro completo que el Sol lleva a cabo en torno a la Tierra: de alejamiento y de vuelta a su punto de partida.

aguas, el crecimiento de los bosques, la madurez de las mieses, la reproducción de los seres vivos, así como la cría y muerte de cada uno.

30. Por eso cuando el rey y padre de todas las cosas, al cual nuestros pensamientos sólo ven con los ojos del alma, ordena que toda esta maquinaria, sometida por siempre por sus leyes a un movimiento circular, brillante y que resplandece gracias a los astros, y las innumerables formas que no sólo están a la vista, sino a menudo ocultas, se mueva, como dije más arriba, por un único principio, a partir de esto es lógico pensar que todo ello es similar a las cuestiones relativas a la guerra. En efecto, cuando la trompeta da la señal de combate, los soldados, animados por este toque, uno se ciñe la espada, otro toma el escudo, aquél se viste la loriga, éste cubre su cabeza con el cas- 358 co y las piernas con las grebas, y dirige al caballo con el freno y mantiene unidos en armonía un tiro de caballos; y a continuación cada uno cumple adecuadamente su deber: los vélites[73] preparan una incursión, los *principes*[74] cuidan de las filas, los jinetes se sitúan al frente de las alas, los demás desempeñan las tareas que les han encargado, mientras tan gran ejército obedece las órdenes de un único general, al frente del cual se encuentra y en cuyas manos está el mando supremo de las operaciones. No de otro modo se dirige el gobierno de los asuntos divinos y humanos, puesto que, contentas con estar bajo una única dirección, todas las cosas asumen la tarea de que deben ocuparse y de todo cuida una fuerza oculta, que no está al alcan-

---

[73] Eran soldados de infantería ligera, encargados de iniciar el combate.

[74] En la legión romana, cuyas unidades principales estaban formadas por infantería pesada, los *principes* ocupaban la segunda línea, detrás de los *hastati* (los soldados más jóvenes y con menos experiencia) y delante de los *triarii* (los soldados veteranos).

ce de nuestros ojos, salvo de aquellos cuya razón aumenta la intensidad de su luz.

31. Y, sin embargo, esto no le impide a él actuar ni a nosotros comprender. Podemos poner un ejemplo proveniente de un ámbito inferior. En el hombre no se ve el alma y, no obstante, todo el mundo reconoce que todas las acciones notables que por parte de éste se llevan a cabo deben provenir de ésta, y que, aunque la naturaleza y la forma de la propia alma no son visibles para nuestros ojos, sin embargo por la importancia de las acciones que ésta lleva a cabo se comprende cómo es y qué poder tiene. Puesto que toda ayuda para la vida humana es fruto de las cualidades naturales de su alma: el cultivo de los campos y el uso dado a sus frutos, la habilidad de los artesanos, la producción artística, el bienestar de la vida humana. ¿Qué decir de las leyes, que fueron creadas para hacer más tratables a los hombres? ¿Qué de las instituciones y costumbres ciudadanas que son habituales ahora en las relaciones pacíficas entre pueblos y que alcanzan su madurez con la tranquilidad, que se logra después de acabar con la crueldad de las guerras? Muy injusto juez sería el que dijera que estas mismas cosas no provienen de la divinidad, cuando ve que está dotada de fuerzas extraordinarias, de una majestuosa belleza, de una vida inmortal, padre de las virtudes y encarnación de la propia virtud. Por lo cual no es nada sorprendente si los ojos mortales no captan su forma, puesto que es claro y evidente por las huellas de sus divinas obras. 359 360

32. Por lo demás, lo que observamos con nuestros ojos que sucede en el cielo y que se produce en la tierra y en el agua, también ha de atribuirse a la divinidad. ¿Por qué no? Pero, sobre todo, a ésta que tiene a su cargo la protección y cuidado de este mundo, de la que Empédocles prudentemente opinó lo siguiente: 361

Todo lo que ha existido, lo que existe y lo que existirá más adelante
ella lo ha hecho crecer: los árboles, los hombres y las mujeres,
las fieras salvajes, las aves y los peces que viven en el agua.[75]

Por tradición se cuenta que aquel famoso Fidias, que fue un escultor excelente, según yo mismo he visto[76], integró la representación de su rostro en el escudo de Minerva, que preside la acrópolis ateniense, de forma que, si se quisiera retirar alguna vez de ella el retrato del artista, rota la trabazón de las piezas, se destruiría la integridad de la estatua en su conjunto. De modo similar, la divinidad vela por la integridad del mundo, trabada y reforzada por su divino poder.

362 33. Si buscamos el lugar propio de ésta, dicho lugar no se encuentra próximo a las influencias perniciosas de la tierra ni tampoco en la parte central en medio del aire en continuo movimiento, sino en la cima del mundo, a la que los griegos llaman justamente *ouranón*, ya que es el límite del mundo por arriba[77]. También estos mismos lo llaman *Ólympon* en razón a que lo ven libre de toda oscuridad y perturbación[78]. Pues ni recibe la oscuridad de las nubes, ni soporta la escarcha ni la nieve, ni es azotado por los vientos ni golpeado por la lluvia. Que nada de esto afecta ni siquiera al Olimpo, que es de una altura muy considerable, el poeta lo cantó con estas palabras:

---

[75] Fr. 21, 9-11 DIELS, que cita ARIST., *Metafísica*, 1000a.

[76] Este testimonio se invoca a veces para defender la presencia de Apuleyo en Atenas, aunque bien podría conocer esta representación por referencias literarias.

[77] La explicación que da Apuleyo de la etimología de *ouranós* supone derivar el término del griego *ánō hóros*, 'el límite por arriba'.

[78] En este caso, la explicación que da Apuleyo de *Ólympos* supone derivar el término del griego *hololampês*, 'que brilla en todas sus partes'.

... hacia el Olimpo, donde dicen que se encuentra la residencia
siempre segura de los dioses; ésta ni es batida por los vientos,
ni es mojada nunca por la lluvia, ni a ella se aproxima la nieve, 363
sino que el éter se despliega por completo sin nubes y se extiende
una blancas luminosidad[79].

Siguiendo esta opinión, la tradición común y las observaciones de los hombres sostienen que las regiones superiores fueron confiadas a la divinidad. Por eso es costumbre cuando suplicamos que dirijamos nuestras preces con las manos extendidas al cielo. También el poeta romano lo consideró así:

Mira estas alturas resplandecientes, que todos invocan
llamándolas Júpiter[80].

Por eso lo que parece y es lo más eminente de todo, los astros del cielo y las luminarias del mundo, ocupan esas mismas altas regiones; y con razón éstas pueden disfrutar de un orden eterno y no incumplen nunca con distancias y duración distintas 364 la ley tan estrictamente observada de sus recorridos orbitales.

34. Todas las cosas terrestres experimentan cambios, transformaciones y, finalmente, la aniquilación. En efecto, hemos sabido muchas veces que el suelo se ha entreabierto por enormes terremotos y que las ciudades han sido destruidas junto con sus habitantes. Hemos oído también que regiones enteras se han visto inundadas por violentas precipitaciones; también las regiones que antes fueron continentes se convirtieron en islas por la acción de olas extrañas y poco habituales, y otras se han

---

[79] Se trata de HOM., *Odisea* 6, 42-45.

[80] Se trata de un verso de la tragedia de ENNIO *Tiestes* que citan, entre otros, FEST., 306 M y CIC., *Sobre la naturaleza de los dioses* 2, 2. 4; 3, 4, 10, etc.

vuelto accesibles para recorrerlas a pie por la retirada del mar. ¿Qué? ¿Y los que han relatado que las ciudades habían sido destruidas por los vientos y las tempestades? ¿Qué? ¿Y cuando los incendios estallaron desde las nubes? ¿Y cuando los países de Oriente perecieron abrasados, según opinan algunos, por la caída de Faetón? ¿Y cuando en los países de Occidente algunos 365 torrentes e inundaciones de fuego[81] han provocado destrucciones similares? Así, en ocasiones, habiendo arrojado el cráter del Etna un incendio divino desde sus cimas, se precipitaron por sus laderas ríos de llamas a modo de torrentes. En estas situaciones de peligro extremo hemos sabido que hubo actos extraordinarios de amor filial[82]. En efecto, los que, a pesar de estar aterrorizados por los primeros estruendos, conservaban sin embargo el sentido de la compasión y la piedad, ponían a salvo a sus padres de edad avanzada de la veloz catástrofe portándolos en sus hombros, mientras que aquellos ríos de llamas, divididos por una separación obra de los dioses, como si se tratara de dos ríos que fluyen desde un mismo manantial, prefirieron rodear con un cerco sin consecuencias el lugar, donde se encontraban los excelentes mozos cargados con sus venerables fardos.

35. Finalmente, lo que supone el timonel en una trirreme, el conductor en un carro, el corifeo en los coros, la ley en una ciudad, el caudillo en un ejército, esto es la divinidad en el mundo, salvo por el hecho de que para los demás esto mismo, llegar a ser el encargado de alguna tarea, parece que es algo

---

[81] El texto original habla de modo general de «torrentes» e «inundaciones». El especificar que son «de fuego» lo deducimos del ejemplo que se pone a continuación, el de las consecuencias de las erupciones del Etna.

[82] El texto habla sólo de *pietas*. La especificación de que se trata de la piedad o amor filial se deduce por el ejemplo que se pone a continuación.

pesaroso, muy complicado y fuente de innumerables preocupaciones, mientras que para la divinidad el ejercicio de su autoridad no es ni triste ni pesado. En efecto, sin moverse pone en movimiento y dirige todas las cosas, haciendo que se muevan naturalezas y formas en lugares opuestos, como le ocurre a la ley de una ciudad una vez promulgada: fija por los razonamientos eternos de sus preceptos, ella misma también 366 inmutable, las mentes de los que se someten a su arbitraje se mueven y se inclinan ante su mandato y autoridad; por sus decretos, los magistrados asistirán asiduamente a los tribunales, los soldados ocuparán la primera línea de batalla, los jueces encargados de las indemnizaciones presidirán los procesos, los decuriones y los que tienen derecho a expresar su opinión acudirán con frecuencia a las asambleas públicas; uno viene al pórtico de Minucio[83] a aprovisionarse de trigo y a otros se les indica el día en que se celebrarán sus juicios; el acusado acude por su necesidad de expiar sus culpas y el acu- 367 sador porque su trabajo es perseguirlo; aquél es conducido al lugar de su ajusticiamiento para morir, éste, amigo de las fiestas al atardecer, se acerca a la segunda tanda de copas tras el festín. Asimismo, por sus exigencias, tienen lugar los preparativos de los banquetes públicos, los lectisternios en honor de los dioses, los días de fiesta, los festivales de teatro y los juegos de circo; se hacen sacrificios a los dioses, se sirve a los genios, se hacen con prodigalidad libaciones a los muertos,

[83] El pórtico de Minucio, situado en alguna zona del Campo de Marte, quizás en el área sagrada de Largo Argentina, era un lugar de aprovisionamiento de trigo y donde se celebraron las asambleas populares. Tomó su nombre de Marco Minucio Rufo, cónsul en 110 a. C. y gobernador de Macedonia, donde combatió exitosamente a los escordiscos. En 106 volvió a Roma y celebró el triunfo, construyendo este pórtico con el dinero del botín de guerra. La referencia a este lugar de Roma podría sugerir que nuestro autor ya había estado en la urbe cuando compuso el tratado o bien que lo conocía por referencias.

368 cada uno cumple con su deber y todos obedecen los mandatos de las leyes y de la autoridad común. Y es posible ver a esa ciudad oliendo al mismo tiempo a los perfumes de la Arabia Feliz y a lodos hediondos, resonando con himnos, poemas y cánticos, y a esa misma lamentándose con gemidos y gritos de dolor.

36. Pensemos que las cosas suceden también de este modo 369 en el mundo; que la divinidad es esa ley que tiende al mantenimiento de la justa proporción y que no precisa de ninguna corrección pasajera. Puesto que así también se gobierna la totalidad del mundo, mientras su soberano lo observa todo y aplica a todo un esfuerzo inmutable y se disemina la fuerza contenida en las semillas y repartida por las esencias, especies y géneros de todas las cosas. Así se produce el rápido desarrollo de las vides, la altura de las palmeras, el color rojo propio de los melocotones, la suavidad de la manzana y la dulzura del higo; y lo que llamamos improductivo por causa de su esterilidad, sin embargo, es provechoso de otro modo: los plátanos, como dice el poeta[84], que proporcionan sombra a los bebedores, el pino con sus hojas puntiagudas, el boj que se puede pulir, el oloroso laurel, la madera aún más olorosa de los cipreses; en fin, la naturaleza de los animales salvajes y domésticos, de los alados, terrestres y acuáticos nace, se alimenta y se destruye, obedeciendo los planes celestiales: a todo lo que se arrastra se le conduce a pastar a golpes, como dice Heráclito[85].

[84] El poeta en cuestión es VIRG., *Geórgicas* 4, 146 y la cita es prácticamente literal.

[85] Se trata del fragm. 11 DIELS.

37. Y aunque la divinidad sea única, es invocada bajo muchos nombres, por su gran número de aspectos, por cuya variedad se constituye como una fuerza multiforme. Del hecho de ayudar recibe su nombre el mismo Júpiter[86], al cual los griegos lo llaman muy acertadamente *Zêna*, porque es el autor de nuestra vida[87]. Además, a Saturno ellos lo denominan *Krónon*, como si fuera en cierta manera *chrónon*, un tiempo sin comienzo al principio e infinito al final. Se le llama también El que produce los relámpagos, el trueno y los rayos, también El que trae la lluvia y El que serena el aire; muchos también lo llaman Fecundador, otros muchos aluden a él como Guardián de la ciudad; otros, por su parte, como Hospitalario, Amistoso y con los nombres de todas las actividades. Es Soldado, Triunfador, Conquistador, Portador del trofeo[88], y muchas más cosas similares es posible encontrar entre los arúspices y los antiguos romanos. Orfeo, queriendo aludir a este poder, lo canta con estas palabras: 370 371

Zeus nació el primero, Zeus será el último, el que tiene el dominio [del rayo; 372
Zeus es la cabeza, Zeus es el centro; todo procede de Zeus.
Zeus es el fundamento de la tierra y del cielo estrellado.
Zeus creció como varón, Zeus fue una joven inmortal.
Zeus es el soplo de vida de todas las cosas, Zeus es el impulso del [fuego incansable.

---

[86] Es decir, según Apuleyo, que sigue aquí una etimología tradicional, *Iuppiter* derivaría del verbo latino *iuvare*, 'ayudar'. Hoy sabemos que el nombre es un compuesto de **dyeu* = ('el cielo luminoso'; se trata de la misma raíz de la palabra *día)* y *pater* ('padre').

[87] La etimología de Zeus, en este caso, se relacionaría con el infinitivo de *záō*, *zên*, 'vivir'. En el texto se emplea un acusativo *Zêna* creado sobre un acusativo antiguo *Zên.*

[88] Muchos de estos epítetos son los usados por los romanos para referirse a Júpiter en vez de los que aparecen en el texto griego para aludir a Zeus.

Zeus es el fundamento del mar. Zeus es el sol y la luna.
Zeus es rey, Zeus es señor de todas las cosas, él que tiene el dominio
[del rayo;
pues habiendo ocultado a todos los seres de nuevo los trajo a la luz
[gozosa
desde su corazón puro, obrando maravillas[89].

38. Los griegos pretenden que al destino se le llame *heimarménē* por un cierto encadenamiento de causas que se vinculan unas a otras[90]; a este mismo decreto que es el destino lo llaman *peprōménē*, puesto que en la estructura actual del universo todo está determinado y en nuestro mundo no hay nada ilimitado[91]; al destino también lo denominan *moîra*, porque se compone de partes[92]; y de aquí *énnomon*, puesto que a cada uno se le ha dado su parte asignada[93]. Finalmente, *Adrás-*

[89] ORFEO, fragm. 46, KAIBEL (21 a KERN).

[90] La etimología que pone en juego aquí Apuleyo relaciona *heimarménē* con *heirmós*, 'encadenamiento', y de ahí 'serie', en vez de con *meíromai*, verbo del que es participio de perfecto y que significa 'obtener por sorteo'. La etimología apuleyana, totalmente imposible, es de origen estoico y viene avalada por CIC., *Sobre la adivinación* 1, 55, 125.

[91] Nos encontramos de nuevo ante otra falsa etimología de nuestro autor, pues hace derivar *peprōménē* de *peratóō*, 'limitar', en vez del correcto *póro*, 'procurar, proporcionar'.

[92] En griego, *moîra* significa literalmente 'parte', y derivaría del verbo *meíromai* o de *merízō*, ambos con el sentido de 'repartir', por lo que la *moira* se refiere más a la parte o porción que a cada uno le corresponde en el reparto (de la suerte en este mundo) que al hecho de que se compone de partes, como dice Apuleyo.

[93] La lectura *énnomon* es la que ofrece Beaujeu y que presentan los códices. En este caso, el término griego significa 'conforme a la ley', por lo que la explicación etimológica de Apuleyo no se ajustaría del todo a la verdad. Quizás por eso algunos editores prefieren leer *némesis*, derivado de *némō*, 'distribuir', con lo que la explicación etimológica sí sería en ese caso más acertada.

teia es la necesidad inevitable de la venganza[94]. Pero existen tres Destinos[95], número que se corresponde con la división del tiempo, si se representa el poder de éstos[96] de modo similar al tiempo. En efecto, lo que se ha terminado de enrollar en el huso representa el tiempo pasado, lo que se está enrollando con los dedos señala el momento correspondiente al presente y lo que aún no se ha sacado de la rueca ni ha sido trabajado por la diligencia de los dedos, parece referirse al momento posterior del futuro y del tiempo por venir. Ésta es su naturaleza; por el carácter específico de sus mismos nombres resulta que Átropos es el destino del tiempo pasado, que ni siquiera la divinidad puede evitar que se cumpla[97]; Láquesis ha sido llamada así por el fin del tiempo futuro, puesto que la divinidad también ha fijado un fin propio para las cosas que están por venir[98]. Cloto se ocupa del tiempo presente, para convencer con su propia actuación de que ninguna cosa se queda sin su cuidado solícito[99]. Por su parte, que la divinidad se extiende por todas las tierras y «por las extensiones del mar y por el cielo profundo»[100],

373

374

[94] En efecto, el término griego *Adrásteia* significa 'la inevitable', derivado de *ádrastos*, 'que no trata de huir'.

[95] Apuleyo habla de *Tria Fata*, 'tres Destinos', como se habla de Tres Parcas o Tres Moiras, las conocidas Átropos, Láquesis y Cloto.

[96] Traducimos 'éstos' para hacerlo concordar con 'Destinos', mientras que en el original latino el demostrativo está en femenino, a pesar de que se refiere a *Tria Fata*, 'tres Destinos', expresión neutra plural, porque se asimilan estos *Fata* a las Moiras, por lo que el autor usa el género femenino.

[97] Átropos en griego significa 'que no se puede mover o doblegar', 'inflexible'.

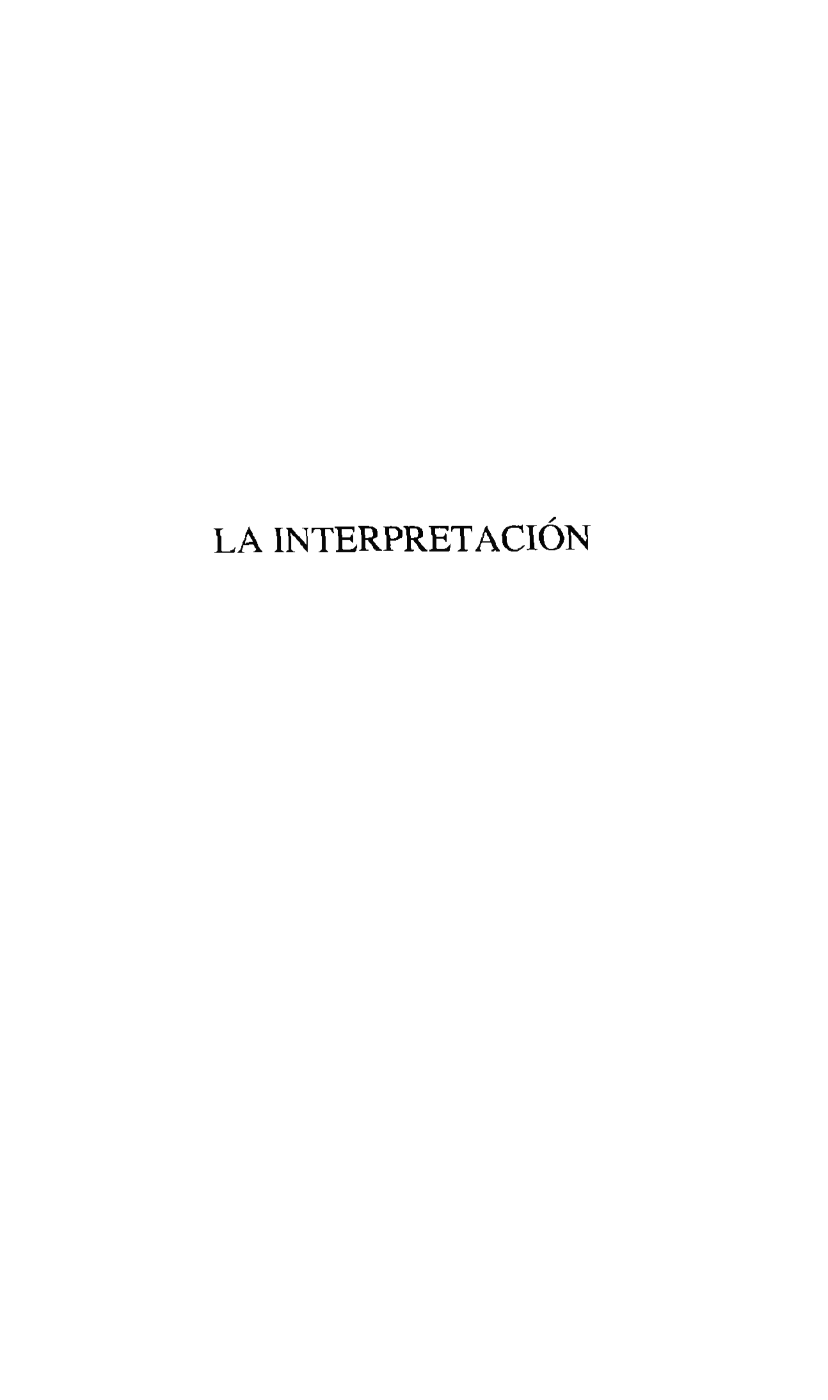
[98] Láquesis significa literalmente 'suerte, destino', derivada, por lo tanto, de *lanchánō*, 'obtener por la suerte'. Sin embargo, Apuleyo, erróneamente, relaciona el nombre con *lêxis*, 'fin', de *lḗgō*, 'poner fin, terminar'.

[99] Apuleyo no menciona la etimología de Cloto, proveniente de *klṓthō*, 'hilar'.

[100] Es cita literal de VIRG., *Geórgicas* 4, 221. En Beaujeu aparece la errata *maria* por *maris*.

lo pensará no precisamente en vano quien escuche estas palabras de Platón: «La divinidad, en efecto, según sostiene una antigua doctrina, penetra dentro del comienzo, el fin y el medio de todas las cosas, las ilumina y es transportada por encima de ellas por su veloz carro; a la misma divinidad la acompaña siempre y por todas partes la Necesidad vengadora, que castigará a los que se hayan apartado de la sagrada ley; a ésta la volverá benévola quien desde la infancia y desde la misma cuna la comprendió, la temió, se entregó y se confió completamente a ella»[101].

[101] La cita atribuida a Platón procede de dos pasajes diferentes de *Las Leyes*, a saber, 715e-716a (hasta «que castigará», *vindex futura* en el texto latino) y 730c (el resto del texto), aunque como indica BEAUJEU, *op. cit.*, pág. 337 no es muy fiel que digamos.



LA INTERPRETACIÓN

INTRODUCCIÓN

Con el título de *De interpretatione* —o, en griego, *Peri hermeneias*[1]—, se conoce un pequeño tratado de lógica en lengua latina, el primero que nos ha llegado, sobre cuya atribución al Madaurense se ha discutido mucho, como ya hemos expuesto más arriba. De lo dicho entonces, nos quedamos con tres hechos fundamentales:

a) No hay razones de peso para negar que su autor sea Apuleyo[2].
b) No es seguro que se trate del libro tercero del *De Platone*.
c) No es una mera traducción o adaptación de una obra griega desconocida como el *De mundo*.

Sobre su temática, éste trata básicamente de las proposiciones con función de sujeto y predicado, incluyendo su clasifica-

---

[1] De hecho, ninguno de estos títulos, ni siquiera la palabra 'lógica', aparecen en el cuerpo del tratado. El propio Apuleyo designa con la expresión *philosophia rationalis* (capítulo 1) el tema del tratado, mientras que dice que ésta contiene una especie de subtema del cual se dispone a hablar, 'el arte del razonamiento' o *ars disserendi*.

[2] O, adoptando una postura más prudente, al menos no se puede negar que sea una obra del siglo II d. C. (*cf.* LONDEY & JOHANSON, *op. cit.*, pág. 3).

ción, las relaciones lógicas que mantienen entre sí y la teoría de los silogismos categóricos[3].

A partir de esto tendríamos que admitir que en lo esencial el *De interpretatione* debe mucho a la lógica aristotélica. Ésta se basaba en el análisis de proposiciones simples constituidas por la combinación de dos términos.

Sin embargo, aunque la lógica de Apuleyo es aristotélica en el fondo, por los temas que trata, no es así en su forma, en su presentación, por los conocimientos que nuestro autor demuestra tener respecto a la lógica estoica[4]. Ésta, a diferencia de la aristotélica, no se ocupa apenas de las proposiciones simples, sino del modo como se construyen las proposiciones compuestas a partir de elementos que son por sí mismos proposiciones simples o compuestas[5].

En fin, respecto al interés o importancia de esta obra, es significativo que haya recibido poca atención por parte de los filólogos, que la han considerado obra de segunda fila y de escaso interés (reforzando así las dudas sobre su autenticidad), mientras que han sido los expertos en historia de la lógica los que han sabido apreciar mejor el valor de este pequeño tratado.

Por lo pronto, gracias al mismo, los estudiosos modernos han descubierto cuestiones desconocidas sobre la lógica estoica. Aunque su mayor importancia radica en su papel de transmisor de la lógica griega hasta la Edad Media, como veremos en el último apartado de esta introducción dedicado a su pervivencia.

---

[3] *Cf.* LONDEY y JOHANSON, *op. cit.*, pág. 4.

[4] *Cf.* LONDEY y JOHANSON, *op. cit.*, pág. 35: «A truer characterisation seems to result if one says that the matter of the work is mainly, though not entirely, Aristotelian, but that the presentation of the Aristotelian material is informed by, among other things, Apuleius's knowledge of Stoic logic».

[5] *Cf.* LONDEY y JOHANSON, *op. cit.*, pág. 29.

CONTENIDO DOCTRINAL

El *De interpretatione*, tal como nos ha llegado, consta de apenas catorce capítulos[6], con la siguiente estructura, según Londey y Johanson[7]:

1. Capítulos del 1 al 4, tratan de las proposiciones, su clasificación y de la naturaleza de las proposiciones predicativas.

2. Capítulos 5 y 6, tratan de las relaciones de oposición y equipolencia entre las proposiciones predicativas, así como de su conversión.

3. Capítulos del 7 al 14, tratan de la teoría del silogismo categórico.

Por su parte, de acuerdo con Sullivan[8] el tema de cada uno de los capítulos es el siguiente:

1. Identificación y definición de las proposiciones, el instrumento del *ars disserendi*.
2. División de las proposiciones en dos clases: la predicativa y la subordinada o condicional.
3. Diferencias cuantitativas y cualitativas entre las proposiciones.
4. Se establece que las dos partes constitutivas de una proposición son el sujeto y el predicado, relacionadas respectivamente con dos partes del discurso, el nombre y el verbo.
5. Se trata del modo como se interrelacionan entre sí los cuatro tipos de proposiciones predicativas mediante la oposición y la equipolencia.

[6] Que son los propuestos por Thomas en su edición del tratado, Teubner, 1908.

[7] *Cf.* LONDEY y JOHANSON, *op. cit.*, pág. 34.

[8] *Cf.* SULLIVAN, *op. cit.*, págs. 15-16.

6. Se centra en la conversión de proposiciones predicativas.
7. Se tratan temas muy diversos, entre ellos: la combinación de proposiciones, la existencia de tres fórmulas (o tipos de silogismos), el concepto de silogismo o inferencia. Principios que rigen el orden de las fórmulas. Críticas a algunas opiniones estoicas.
8. Se ocupa del número de modos y combinaciones que presenta cada una de las tres fórmulas de las que se ha hablado en el capítulo 7.

9-11. En estos capítulos se describe y se ejemplifica cada uno de los modos y combinaciones de las tres fórmulas señalados en el capítulo 8. Se ofrecen también pruebas de validez de los modos por reducción a cuatro indemostrables.

12. Se indica cómo se ordenan los modos, a saber: «según la diferencia de sus combinaciones y conclusiones». Se ofrece también la definición, explicación y ejemplificación de la prueba por reducción a imposibles.
13. Observaciones sobre el uso de las variables y comentarios sobre las opiniones de otros lógicos.
14. Identificación sistemática de las combinaciones válidas.

El capítulo 1 comienza con una importante declaración de intenciones: el tema del presente tratado es el «arte del razonamiento» *(ars disserendi)*, que forma parte de una de las tres partes de la filosofía: la 'racional' *(rationalis)*. Esto supone hacer del tema del tratado una parte autónoma de la filosofía[9].

El razonamiento se lleva a cabo mediante el discurso, que

[9] *Cf.* LONDEY y JOHANSON, *op. cit.*, pág. 35.

presenta gran número de modalidades o clases, de las cuales la que Apuleyo señala como más interesante para el tema que nos ocupa es la denominada «enunciativa». Esta modalidad o clase de discurso expresa un sentido completo y es la única que puede ser verdadera o falsa. Esto es lo que habitualmente se llama una *proposición (propositio)*[10], pero que Apuleyo prefiere denominar *protensio*, o bien, *rogamentum*. Queremos adelantar que con esta propuesta de uso de términos propios, Apuleyo parece pretender delimitar una tradición de estudios de Lógica independiente de la tradición ortodoxa que arrancaba con Aristóteles.

En el capítulo 2, muy breve, Apuleyo establece una primera clasificación de las proposiciones entre *predicativa* (o categórica), que además es simple, y la *subordinada* (o sustitutiva), que además es compuesta. De estas dos, según anuncia, su propósito es ocuparse de la predicativa o categórica, por ser prioritaria y constituir el fundamento de la segunda.

En el capítulo 3 se anuncian nuevas diferencias entre las proposiciones, en concreto, cuantitativas y cualitativas[11]. Desde la perspectiva de la cantidad, las proposiciones se clasifican en universales, particulares e indefinidas. Desde el punto de vista cualitativo, las proposiciones se clasifican en afirmativas y negativas. Apuleyo trae a colación también el caso de proposicio-

[10] Aunque el término *propositio* ya se usaba en latín antes de su aparición en esta obra, aquí es la primera vez que se usa como término técnico propio de la Lógica.

[11] Hay que advertir que Apuleyo es el primero en usar en latín los términos 'cantidad' *(quantitas)* y 'calidad' *(qualitas)* para referirse a rasgos de las proposiciones. Asimismo, los términos latinos usados para referirse a los rasgos cuantitativos *(universalis, particularis, indefinita)* y cualitativos *(dedicativa, abdicativa)* aparecen por primera vez en este tratado o son de la misma época en que se compuso el tratado. Sobre esto, *cf.* LONDEY y JOHANSON, *op. cit.*, pág. 51.

nes como *A algún placer le ocurre que no es un bien*, que según los estoicos son afirmativas, no negativas, opinión ésta con la que nuestro autor no está de acuerdo.

En el capítulo 4, siguiendo a Platón en el *Teeteto* (206d), dice que toda proposición se compone de nombre y verbo[12] —dando como ejemplo *Apuleyo diserta*, lo cual ha sido tomado por algunos como excusa para dudar de la autoría apuleyana del tratado, ya que éste no pondría ejemplos con él mismo de sujeto—, pues con estas dos partes del discurso se pueden componer enunciados con sentido completo. A las demás partes del discurso que distinguen los gramáticos (adverbios, pronombres, participios, etc.) las considera meros adornos.

De las dos partes de la proposición, una es sujeto, el nombre, y la otra, predicado, el verbo. El predicado suele ser de mayor extensión que el sujeto, y puede abarcar a varios sujetos. Asimismo, se dice que los constituyentes de la proposición se pueden invertir, para que sigan diciendo lo mismo, sólo cuando ambos son iguales en extensión.

En el capítulo 5 se empieza hablando de la interrelación entre cuatro tipos de proposiciones, a saber: de la universal afirmativa, de la universal negativa, de la particular afirmativa y de la particular negativa. Para representar las relaciones que mantienen entre sí, Apuleyo se sirve de un esquema con forma cuadrangular que es el conocido como «cuadrado de oposición de los juicios».

En este esquema, se oponen en diagonal la proposición universal afirmativa y la particular negativa, de un lado, y la particular afirmativa y la universal negativa, de otro. La oposición

---

[12] *Cf.* LONDEY y JOHANSON, *op. cit.*, pág. 42: «One point which should be noted is that the Noun + Verb analysis of P. H. IV is not to be confused with the Name + Predicate analysis which underlies the modern Predicate Calculus».

así definida es tanto cuantitativa como cualitativa y las proposiciones así opuestas se llaman contradictorias. Apuleyo se extiende luego analizando en detalle las relaciones lógicas que mantienen entre sí las proposiciones que son casi iguales y las opuestas. Pues las opuestas nunca son verdaderas a la vez, aunque sí pueden ser falsas simultáneamente; en cambio, las que son casi iguales nunca son falsas simultáneamente, aunque a veces pueden ser verdaderas a la vez.

El capítulo 5 termina hablando de otra clasificación de las proposiciones, las llamadas equivalentes, que son aquellas que «con otro enunciado conservan el mismo valor» y son al mismo tiempo verdaderas o falsas, una por causa de la otra. En relación con esta nueva clasificación, en una proposición, si se le antepone al principio una partícula negativa «se convierte en la equivalente de su contradictoria».

En el capítulo 6 se habla de la conversión de proposiciones predicativas. Por proposiciones convertibles se entiende la universal negativa y su contradictoria, es decir, la particular afirmativa, dado que su sujeto y predicado «pueden intercambiarse siempre, conservando su condición de verdad o falsedad». Frente a éstas, las otras dos clases de proposiciones, la universal afirmativa y la particular negativa, sólo pueden convertirse a veces. A continuación se detallan las pautas para saber cuándo cada una de estas últimas puede ser convertible. Finalmente, se señala que hay otro tipo de conversión en que se invierte no sólo el orden de las proposiciones, sino también las propias partículas, de forma que la que es definida se vuelve indefinida, y viceversa.

El capítulo 7, uno de los más extensos del breve tratado, comienza hablando de la *conjugatio* o 'combinación' de proposiciones, que se define como la unión de éstas por medio de una «partícula común» (el «término medio» en Aristóteles), de forma que pueden acabar dando una única conclusión. Esto es lo

que de modo más simple llamaríamos un par de premisas de un silogismo categórico[13].

Esta «partícula común» debe ser sujeto o predicado en ambas proposiciones o sujeto en una y predicado en la otra. En base a esto se establecen tres tipos de «fórmulas» o de silogismos[14]:

1) Cuando esa partícula común es sujeto en una proposición y predicado en la otra. En ella es posible obtener cualquier clase de conclusión.
2) Cuando esa partícula común es predicado en ambas proposiciones. En ella se obtienen conclusiones universales, aunque sólo negativas.
3) Cuando esa partícula común es sujeto en ambas proposiciones. En ella no se concluye nada salvo lo particular.

Pasa luego a definir la conclusión como lo que se deduce de la aceptación de una premisa. Por premisa se entiende una proposición que se admite, como si, según explica el propio Apuleyo, planteada esa misma proposición en forma de pregunta se respondiera que sí (por supuesto, la premisa se presenta en forma no interrogativa).

Sea una premisa admitida seguida de otra premisa también aceptada, de las cuales resulta una conclusión; pues bien, esta estructura es lo que se denomina un silogismo o inferencia, que

[13] *Cf.* LONDEY y JOHANSON, *op. cit.*, pág. 43: «is a little misleading to say [...] that a conjugation is a pair of premises. What one should say is that it is a pair of propositions which have a structural feature which makes it possible for them to be a pair of premises, in the sense of a pair of predicative propositions from which something follows logically».

[14] *Cf.* LONDEY y JOHANSON, *op. cit.*, pág. 44.

Apuleyo, siguiendo a Aristóteles, define como: «un discurso, en el que se admiten algunas cosas, produce necesariamente alguna otra más allá de las que han sido admitidas, pero a través de esas mismas cosas que han sido admitidas». Siguen luego algunas críticas a los estoicos.

El capítulo 8, muy breve, se refiere a los modos y combinaciones de proposiciones de las que resultan «conclusiones verdaderas de tipo categórico», de acuerdo con las tres fórmulas enumeradas en el capítulo 7. Según Apuleyo, en la primera fórmula tenemos nueve modos y seis combinaciones; en la segunda, cuatro modos y tres combinaciones; en la tercera, seis modos y cinco combinaciones.

En los capítulos del 9 al 11, como se ha señalado más arriba, se describe cada uno de los modos y combinaciones de proposiciones pertenecientes a las tres fórmulas o tipos de silogismos anunciados en el capítulo 8. Vamos a describir brevemente cada uno de ellos.

En la primera fórmula (a la que se dedica íntegramente el cap. 9), el primer modo se constituye cuando se obtiene directamente una conclusión universal afirmativa a partir de premisas universales afirmativas; pero si la conclusión se obtiene por conversión, se obtiene el quinto modo.

El segundo modo se obtiene cuando se extrae directamente una conclusión universal negativa a partir de una premisa universal afirmativa y otra negativa. Pero si la conclusión se obtiene por conversión, estamos ante el sexto modo.

En el tercer modo se extrae directamente una conclusión particular afirmativa a partir de una premisa particular afirmativa y otra universal también afirmativa. En este caso, si la conclusión se consigue por conversión, estamos ante el séptimo modo.

En el cuarto modo, una conclusión particular negativa deriva directamente de una premisa particular afirmativa y de otra

universal negativa. En relación con los modos quinto, sexto y séptimo, los modos octavo y noveno, que derivan de este cuarto modo, obtienen la conclusión «por conversión de la combinación»[15] de proposiciones. En concreto, en el octavo se obtiene por conversión una particular negativa a partir de una premisa universal negativa y otra universal afirmativa; mientras que en el noveno modo se obtiene también por conversión una conclusión particular negativa a partir de una premisa universal negativa y de otra particular afirmativa.

De estos nueve modos de la primera fórmula, los cuatro primeros se denominan «indemostrables», en el sentido de que son tan simples y evidentes que no precisan de demostración.

Respecto a la segunda fórmula (desarrollada en el cap. 10), el primer modo presenta una conclusión universal negativa obtenida directamente a partir de una premisa universal afirmativa y otra negativa.

El segundo modo presenta también una conclusión universal negativa que se obtiene directamente de una premisa universal negativa y otra afirmativa. Este modo apenas se diferencia del anterior.

En el tercer modo, la conclusión es una particular negativa que procede directamente de una premisa particular afirmativa y de otra universal negativa. Si se convierte la universal negativa de este modo, se obtiene el cuarto indemostrable.

En el cuarto y último modo de esta fórmula, la conclusión es una particular negativa que deriva directamente de una premisa particular negativa y de otra universal afirmativa.

En la tercera fórmula (estudiada en el cap. 11), el primer modo presenta una conclusión particular afirmativa obtenida

---

[15] Según este procedimiento, en palabras de Apuleyo, «convierten sólo la misma combinación mediante proposiciones equivalentes y cambiando el orden, de forma que la negativa se convierte en la principal» (cap. 9).

tanto directamente como por conversión a partir de premisas universales afirmativas.

En el segundo modo, la conclusión es una particular afirmativa extraída directamente de una premisa particular y de otra universal, ambas afirmativas.

En el tercer modo, se obtiene directamente una conclusión particular afirmativa a partir de una premisa universal y otra particular, ambas afirmativas. Este modo tiene la misma combinación o encadenamiento de proposiciones que el segundo, sólo que toma el sujeto de la proposición universal.

En el cuarto modo, la conclusión es una particular negativa obtenida directamente de una proposición universal afirmativa y de otra negativa.

El quinto modo presenta una conclusión particular negativa extraída directamente de premisas, de las que una es una particular afirmativa y la otra, una universal negativa.

El sexto modo ofrece una conclusión particular negativa obtenida directamente de una proposición universal afirmativa y de una particular negativa.

De estos seis modos, los tres primeros se reducen al tercer indemostrable; los modos cuarto y quinto derivan del cuarto indemostrable. En cambio, el sexto modo sólo se puede demostrar por reducción al absurdo.

El capítulo 12 es algo prolijo y difícil de resumir en unas pocas palabras. En él, Apuleyo se detiene a explicar cómo se ordenan los modos en las tres fórmulas ya vistas según sus distintas combinaciones y conclusiones.

Comienza estableciendo unos principios generales: la afirmación tiene preeminencia sobre la negación, así como lo universal sobre lo particular. Por eso la prioridad corresponde a las premisas universales sobre las particulares y la conclusión afirmativa. Si los modos son similares, se antepone el que más fácilmente se reduce a un indemostrable. Hay otra prueba común

a todos los modos, incluidos los indemostrables: la reducción al absurdo, que los antiguos definieron así: si de un silogismo se elimina la conclusión, afirmada una de sus premisas, se elimina la otra. Viene luego una crítica contra los criterios que sigue al respecto la lógica estoica en oposición a la crítica de los antiguos, la cual para Apuleyo tiene la prevalencia.

La comprensión del capítulo 13 se ve dificultada por la existencia al comienzo del capítulo y casi a mitad del mismo de unas lagunas. Al principio se habla de la costumbre de los lógicos de usar variables para formular sus teorías: en el caso de los peripatéticos usan letras, mientras que los estoicos emplean números. Se añade que Aristóteles distinguía sólo cuatro indemostrables en la primera fórmula, mientras que Teofrasto y los demás hablaban de cinco. Termina el capítulo exponiendo puntos de vista distintos sobre el número total de modos entre las distintas figuras.

En el capítulo 14, destinado a explicar cuáles son las combinaciones de proposiciones válidas, se comienza fijando en diecinueve los modos vistos en los capítulos del 9 al 11, correspondientes a las tres fórmulas. Para determinar el número posible de combinaciones, se dice que hay cuatro proposiciones, dos particulares y dos universales, afirmativa y negativa en cada caso. Como cada proposición se puede unir de cuatro maneras, eso hace dieciséis combinaciones por cada fórmula, es decir, cuarenta y ocho combinaciones entre todas las fórmulas. Después de discriminar las que no son válidas, llega a la conclusión de que sólo catorce combinaciones se verifican, mientras que las otras treinta y cuatro se rechazan porque pueden llevar a conclusiones falsas.

EL USO DE TÉRMINOS TÉCNICOS EN EL *DE INTERPRETATIONE*

Uno de los aspectos que más han puesto de relieve los especialistas en Lógica que se han acercado al texto del *De interpretatione* es el gran número de términos nuevos que en él aparecen, muchos de ellos ajenos a la terminología aristotélica habitual en la materia. Sin ánimo de ser exhaustivos, la lista es larga.

Ya hemos mencionado el uso que hace Apuleyo en el capítulo 1 de los términos *protensio* y *rogamentum* como sinónimos del término estándar *propositio*, 'proposición'; o la novedad que supone el empleo de los términos *quantitas*, 'cantidad', y *qualitas*, 'cualidad', en el capítulo 3, para determinar otros rasgos que permiten diferenciar las proposiciones.

Otros ejemplos interesantes son el uso del término *collectio* para designar al silogismo (cap. 7), aunque a veces también se emplea *conclusio* como sinónimo de *collectio* (cap. 7); el empleo de *coniugatio* para referirse a las premisas de un silogismo (cap. 7); el empleo de los términos *illatio* e *illativum rogamentum* para designar la 'conclusión' (aunque a veces se usa el término habitual de *conclusio* con este mismo significado, como en el cap. 5); el uso de *dedicativa* y *abdicativa* para referirse a las proposiciones afirmativa y negativa respectivamente (cap. 3); el uso del término *praedicativa* con el sentido de 'categórica', dicho de las proposiciones (cap. 2); el empleo de *substitutiva* para designar la proposición compuesta (cap. 2); el uso de la expresión *particula communis* para designar el 'término medio' aristotélico (cap. 7); el hecho de denominar *indemonstrabiles* a los 'silogismos perfectos' (cap. 9); la expresión *per impossibile* para aludir a la *reductio ad absurdum* (cap. 12); el hecho de denominar *acceptio* a la 'premisa' y *formula* a lo que normalmente se llama *figura* del silogismo; el uso de *pronuntiabilis* con el sentido de 'declarativo' o 'enunciativo'.

En este cúmulo de términos nuevos, muchas de las nuevas acuñaciones fueron intentos serios, pero no exitosos, de latinizar términos griegos, como ocurrió con *protensio* y *rogamentum*, *collectio* o *coniugatio*.

En otros casos se emplean términos de la trascendencia de *modus*, el 'modo' (la forma válida de un silogismo categórico) (*cf.* caps. 7 y ss.), sin dar ninguna explicación o sin concretar explícitamente su significado.

En fin, a veces los términos empleados se definen de modo algo alambicado. Es lo que ocurre con *directim*, 'directamente', y *reflexim*, 'por conversión', que aparecen en el capítulo 7. Ambos se refieren al modo de deducir una conclusión: *directim* se refiere a que el sujeto y el predicado de la conclusión aparecen como sujeto y predicado respectivamente en las premisas de las que procede la conclusión; en cambio, *reflexim* se refiere a que el sujeto y el predicado de la conclusión aparecen como predicado y sujeto respectivamente en las premisas de las que procede la conclusión.

Por lo que vemos que sucede cuando en los capítulos del 9 al 11, Apuleyo se detiene a describir cada uno de los modos en las distintas fórmulas —que cuando él dice que una conclusión se infiere directamente de sus premisas, su sujeto procede de la primera premisa y su predicado, de la segunda; y cuando dice que una conclusión se infiere por conversión, su predicado proviene de la primera premisa y su sujeto, de la segunda—, quizá habría sido mejor decir que una conclusión se obtiene *directim*, cuando su sujeto proviene de la primera premisa, y *reflexim*, cuando su sujeto proviene de la segunda premisa[16].

Para cerrar este apartado, digamos que a todas luces, en su tratado de Lógica, Apuleyo se comporta como un innovador en

[16] Sobre el empleo de los términos *directim* y *reflexim*, *cf.* LONDEY y JOHANSON, *op. cit.*, págs. 59-61.

el campo del léxico y la terminología. Y a pesar de algunos errores e inconsecuencias que la crítica ha señalado, «the author of the *Peri Hermeneias* is, on the whole, quite careful in both the introduction of technical terms, their choice and their consistent use thereafter»[17].

PERVIVENCIA DEL *DE INTERPRETATIONE*

Como vamos a ver a continuación, es sorprendente la huella dejada por este tratado tanto a finales de la Antigüedad como en el medievo[18], debido a la falta de textos griegos de lógica originales y a la escasez de traducciones latinas a disposición de los intelectuales de entonces.

En el siglo V, Marciano Capela, en el libro IV de su *De Nuptiis Philologiae et Mercurii*, dedicado a la dialéctica, en su parte central trata sobre las partes funcionales de las proposiciones a través de su empleo en el silogismo predicativo, y toma la información fundamentalmente del tratado de Apuleyo. Capela no lo reconoce entre sus fuentes, aunque las coincidencias entre ambas obras hacen pensar que el autor latino se sirvió de ella directamente o a través de una obra intermedia.

Ya en el siglo VI, Casiodoro se sirve del *De interpretatione* para su exposición de la parte de la dialéctica que tiene que ver con el silogismo categórico. En este punto incluye las descripciones y ejemplos de los diecinueve modos de inferencia colectiva que aparecen en los capítulos del 9 al 11 del tratado apuleyano. Al exponer estos modos Casiodoro sigue casi al pie de la letra lo que dice Apuleyo.

---

[17] *Cf.* LONDEY y JOHANSON, *op. cit.*, pág. 53.

[18] Sobre la influencia de este tratado de lógica, *cf.* M. W. SULLIVAN, *op. cit.*, págs. 170-208.

Por su parte, Isidoro de Sevilla se ocupa de los «silogismos dialécticos» en el capítulo 18 del libro II de sus *Etimologías*, que se titula *De Rhetorica et Dialectica*. En este capítulo encontramos el resumen que aparece en el libro II de las *Institutiones* de Casiodoro procedente del *De interpretatione* apuleyano. Hay que advertir, no obstante, que el resumen de Isidoro presenta algunas pequeñas diferencias verbales, además de ciertos errores y contrasentidos. Isidoro no reconoce haber tomado esta información de Casiodoro, aunque sí incluye la exhortación que éste hace a leer el tratado de Apuleyo para los que quieran saber más sobre tales silogismos.

En el siglo VIII, Alcuino, al final del capítulo 12 de su breve diálogo sobre lógica (titulado *De Dialectica*), incluye algunos ejemplos y comentarios sobre cuatro clases de silogismos. Los ejemplos son idénticos a los cuatro indemostrables del *De interpretatione*. El problema es que no sabemos si Alcuino sacó esta información directamente de la obra apuleyana o de resúmenes, como los de Marciano Capela, Casiodoro o Isidoro.

En el siglo IX se compusieron varios comentarios sobre las doctrinas lógicas aparecidas en el libro IV del tratado de Marciano Capela, que remiten en última instancia al *De interpretatione*. De estos comentarios, uno es atribuido al obispo irlandés Dunchad y otro se considera hoy obra de algún alumno de Juan Escoto Erigena.

En los dos casos, los comentarios consisten en glosas o explicaciones de términos concretos de las doctrinas lógicas de Capela que, según los autores, podían plantear problemas de comprensión para el lector.

Entre los siglos IX y XII, al parecer, el *De interpretatione* era usado no sólo como uno de los pocos libros disponibles para estudiar los silogismos, sino también para arrojar algo de luz sobre el *Peri Hermeneias* de Aristóteles, que tenía fama de os-

curo[19]. Asimismo, hasta al menos el siglo X, tampoco le hizo sombra el tratado *De Syllogismis Categoricis* de Boecio, pues, según afirma algún estudioso, en el periodo anterior a finales del siglo X ningún autor ni catálogo de biblioteca mencionan las obras lógicas de Boecio.

Durante los siglos XII y XIII, a pesar de la rápida difusión de los *Priora Analytica* de Aristóteles y de los *De Syllogismis Categoricis* de Boecio, la obra de Apuleyo se siguió usando para la enseñanza de la Lógica en las escuelas durante, al menos, el siglo XII, en concreto en la famosa Escuela Catedral de Chartres y en la Escuela del Petit-Pont de París[20]. Evidentemente, a partir de esa época, la aparición de los tratados de la *Logica Nova* aristotélica, traducciones latinas de los *Priora Analytica*, *Posteriora Analytica*, *Topica* y *Refutaciones sofísticas*, relegaron al olvido al tratado apuleyano.

De todo lo dicho queda claro que el *De interpretatione* y los resúmenes derivados del mismo, que encontramos en Marciano Capela, Casiodoro e Isidoro, fueron la principal fuente latina para conocer el silogismo categórico en Occidente hasta casi la Baja Edad Media. Por eso habría que revisar la lista tradicional de la llamada *Logica Vetus*, aquellos tratados de lógica usados

[19] *Cf.* al respecto las reveladoras palabras que cita SULLIVAN en *op. cit.*, pág. 191, provenientes de una nota escrita por un copista de un manuscrito del siglo X.

[20] En el siglo XII termina propiamente la investigación de Sullivan sobre la influencia del *De interpretatione* o del *Peri Hermeneias*, como él prefiere denominar al tratado apuleyano. Entre las págs. 209 y 228 se centra en la posible influencia de Apuleyo sobre el *De Syllogismis Categoricis*, los únicos tratados de los que disponían los intelectuales medievales antes del siglo XII para conocer el silogismo categórico. La conclusión (pág. 228) parece clara: «We see [...] that if Boethius did get material from Apuleius's *Peri Hermeneias* (as seems very probably to have been the case), then Apuleius had an indirect influence on medieval logic through Boethius's *De Syllogismis Categoricis*».

por los intelectuales occidentales hasta el siglo XII, e incluir entre ellos el *De interpretatione* de Apuleyo[21].

Otra consecuencia de todo esto, al menos según Sullivan, es el reconocimiento de que la obra de Apuleyo se enmarca en una tradición lógica específica y distinta que se desarrolló en el mundo latino durante siglos, la cual poseía su propio vocabulario técnico, un contenido lógico común (sobre todo, respecto a la teoría del silogismo categórico); una tradición distinta a las ortodoxas representadas por Aristóteles, Teofrasto, los estoicos y Boecio[22].

Evidentemente, si todo esto es cierto y, suponiendo que Apuleyo sea su autor, el *De interpretatione* junto con otro de sus opúsculos filosóficos, el *De deo Socratis*, bastan para elevar hasta un lugar de honor al Madaurense en la historia de la recepción de la filosofía antigua durante el medievo.

---

[21] *Cf.* SULLIVAN, *op. cit.*, págs. 229-230.

[22] *Cf.* SULLIVAN, *op. cit.*, pág. 232.

LA INTERPRETACIÓN

1. El estudio de la sabiduría, que llamamos filosofía, a la mayoría le parece que se compone de tres aspectos o partes: la natural, la moral y la racional[1], de la que ahora me he propues- 265 to tratar, en la cual se contiene el arte del razonamiento. Pero puesto que razonamos mediante el discurso, cuyas modalidades son diversas, como las de ordenar, encargar, indignarse, desear, hacer un voto, montar en cólera, odiar, envidiar, favorecer, compadecerse, sorprenderse, despreciar, censurar, arrepentirse, lamentarse; asimismo producir placer y causar miedo, en las cuales es propio del orador más experto presentar las cuestiones prolijas con concisión, las concisas con amplitud, las cosas ordinarias con conveniencia, las nuevas de modo familiar, las cosas familiares de un modo novedoso, ***, minimizar las cosas grandes, ser capaz de alcanzar los mayores resultados a partir de elementos mínimos, y muchas otras cosas de este tipo: de estas modalidades hay una muy importante para nuestro propósito, que se llama *enunciativa*, que expresa un sentido completo y que es la única de todas ellas que está sometida a la

[1] Es decir, las tres partes de la filosofía que se distinguían tradicionalmente, la física, la ética y la lógica.

verdad o a la falsedad, a la que Sergio[2] llama *effatum* ('proposición'), Varrón *proloquium* ('exposición'), Cicerón *enuntiatum* ('enunciado') los griegos unas veces *prótasis* ('premisa mayor') y otras *axioma*[3], yo literalmente unas veces *protensio*
266 ('premisa mayor') y otras *rogamentum* ('cuestión'); sin embargo, más habitualmente se llamará *propositio* ('proposición')[4].

2. De las proposiciones, igual que de sus conclusiones, hay dos clases, una *predicativa*[5], que además es simple, como si decimos: *Quien reina es feliz*; la otra *subordinada*[6] o *condicional*, que además es compuesta, como si se dice: *Quien reina, si es sabio, es feliz*, pues se plantea la condición, según la cual, si no es sabio, no es feliz. Ahora vamos a hablar sobre la predicativa, puesto que por naturaleza es prioritaria y, como si dijéramos, el fundamento de la subordinada.

3. Existen también otras diferencias[7], de cantidad y de cualidad. De cantidad, porque unas son *universales*, como por ejemplo: *Todo lo que respira vive*; otras son *particulares*, como por ejemplo: *Algunos animales no respiran*; otras son *indefinidas*, como: *Un animal respira*; pues no especifica si lo hace todo animal o alguno, pero, sin embargo, siempre vale como particular, puesto que lo más seguro es aceptar de lo dudoso lo que es menos. A su vez, de cualidad, puesto que unas son *afirmativas*, las cuales afirman algo de alguna cosa, como, por ejemplo:

---

[2] No se sabe de qué Sergio se trata.

[3] Todos estos términos vienen a ser distintas denominaciones de la misma realidad, la *proposición*.

[4] En Lógica, una proposición es básicamente una oración enunciativa susceptible de ser verdadera o falsa.

[5] A la proposición *predicativa* se la llama también *categórica*.

[6] También llamada *sustitutiva*.

[7] Entre las proposiciones, se entiende.

La virtud es un bien; pues afirma que la bondad reside en la virtud; otras son *negativas*, las cuales niegan algo de alguna cosa, como: *El placer no es un bien*; pues niega que la bondad resida en el placer. Pero los estoicos piensan que también es afirmativa, cuando dicen: *A algún placer le ocurre que no es un bien*; puesto que afirma qué le ocurre, es decir, qué es. Por esa razón, dicen, es afirmativa, puesto que, en lo que niega que sea, afirma lo que no parece ser[8]. Sólo llaman negativa a la proposición a la que se antepone una partícula negativa. Pero a éstos se les deja sin argumentos tanto en este tema como en otros, si se les plantea: *Lo que no tiene ninguna sustancia, no existe*; pues se verán obligados, siguiendo lo que dicen, a reconocer que existe, lo que no existe, puesto que no tiene ninguna sustancia[9].

267

4. Por lo demás la proposición, como afirma Platón en el *Teeteto*[10], se compone de dos partes del discurso muy concretas, el nombre y el verbo, como, por ejemplo: *Apuleyo diserta*[11], lo cual es o verdadero o falso y por eso es una proposición, de donde algunos han considerado que estas dos son las únicas

[8] Dicho de otra manera, afirma lo que parece ser el caso en lo que ha negado que sea el caso.

[9] A lo largo de su breve tratado Apuleyo alude a los puntos en que la lógica estoica se aparta de la peripatética.

[10] Se trataría de *Teeteto* 206d. No obstante, algunos autores (*cf.* D. LONDEY y C. JOHANSON, *op. cit.*, pág. 84, n. 1) sugieren que Apuleyo aquí se confunde con *Sofista* 261-262, donde se trata de modo más explícito el análisis nombre/verbo.

[11] Algunos autores, a partir de este ejemplo y otros en que aparece Apuleyo como sujeto, argumentaban que la obra no podía ser de nuestro autor, pues no sería lógico que él se pusiera a sí mismo como sujeto de las proposiciones que daba como ejemplos, pues sería un gesto de soberbia. Sin embargo, esta práctica es bien conocida en otros autores, por lo que tiene poca fuerza usar este argumento para negar la autoría apuleyana sobre el *De Interpretatione*.

partes del discurso, ya que sólo con éstas puede construirse una oración completa, es decir, porque expresan un sentido completo. Y piensan también que los adverbios, los pronombres, los participios, las conjunciones y demás elementos de este tipo, que los gramáticos enumeran, no son partes del discurso más que los adornos de popa lo son de los barcos y los pelos de los hombres, o que al menos han de ser considerados en la estructura general del discurso como los clavos, la pez y la goma. Asimismo, de las dos partes ya mencionadas, una se llama *sujeto*, como si estuviera sometida, como, por ejemplo: *Apuleyo*; la otra, *predicado*[12], como, por ejemplo: *diserta*, *no diserta*, puesto que declara lo que hace Apuleyo. Es posible extender cualquiera de las dos partes con más palabras, conservando su misma función, como, por ejemplo, si en vez de *Apuleyo* se dice *el filósofo platónico de Madaura*[13], y si en vez de *disertar* se dice que él *hace uso de la palabra*. Por lo general, el sujeto es de menor extensión y el predicado de mayor, y puede abarcar no sólo a éste sino también a otros sujetos. Pues no sólo diserta Apuleyo sino también otros muchos, que pueden entrar en el mismo predicado, salvo que se declare de él alguna propiedad de algo, como si se dice: *El que es un caballo, puede relinchar*; relinchar es propio del caballo, y por eso en estas propiedades el predicado es igual al sujeto[14], y no mayor como en los demás casos, y como es posible, cambiando su posición, que la misma siga siendo sujeto y que a la que antes tenía como su sujeto la tenga ahora como su predicado, como si invirtiendo el orden se dijera así: *Lo que puede relinchar, es un caballo*. Pero, cuando

---

[12] El latín, literalmente, habla de parte subjetiva y parte declarativa.

[13] Es la única vez en toda su obra que Apuleyo afirma expresamente que es de Madaura, pues en *Apología* 24 afirma sólo que su patria está situada en los confines de Numidia y Getulia.

[14] En extensión, se entiende.

las partes no son iguales, no se puede cambiar las posiciones de la misma manera. En efecto, porque sea verdadero que *todo hombre es un animal*, no por eso, si se cambia, será verdadero que *todo animal es un hombre*. Pues como poder relinchar es específico del caballo, no así es exclusivo del hombre ser un animal, puesto que hay muchísimos otros animales. El predicado se reconoce aquí por varias cosas, aunque la proposición[15] se plantee en orden inverso, primero, porque el predicado puede abarcar más cosas que el sujeto; segundo, porque nunca lo determina un nombre sino siempre un verbo, por lo cual se distingue principalmente de un sujeto de igual extensión incluso en esas propiedades. Asimismo, hay que considerar como una semejanza[16] el hecho de que, igual que hay proposiciones definidas e indefinidas, del mismo modo es sabido que algunas partículas tanto de sujeto como de predicado son unas veces definidas, como *hombre*, *animal*, y otras indefinidas, como *no hombre*, *no animal*; pues no definen qué es, ya que no es esto, sino que sólo indican que es otra cosa distinta a ésta. 268

5. Ahora hay que tratar del modo como esas cuatro proposiciones se interrelacionan entre sí, las cuales no carece de interés representarlas en una figura cuadrangular[17]. Así pues, colóquese en la línea superior, como está escrito más abajo, una proposición universal afirmativa y otra negativa, como[18]: *Todo placer*

---

[15] Se trata del término *rogamentum*, que Apuleyo utiliza como sinónimo de 'proposición' sólo en los capítulos 4 y en el 7 del *De Interpretatione*.

[16] Entre sujeto y predicado.

[17] Es el llamado «cuadrado de oposición de los juicios», especie de esquema cuadrangular que sirve para representar las relaciones formales entre los distintos tipos de juicios dentro de la Lógica.

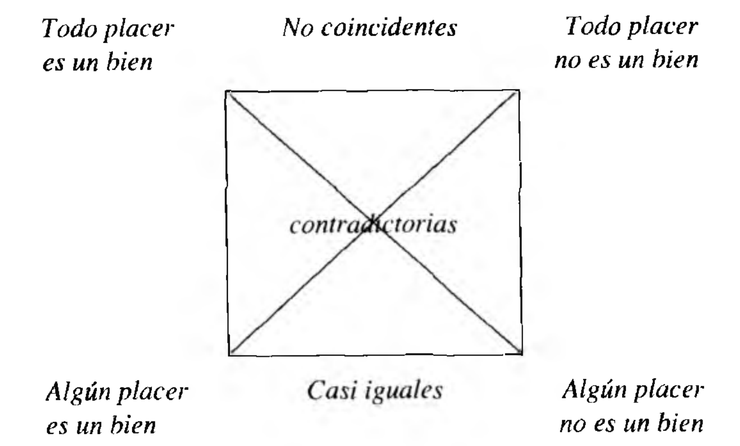
[18] Algunos de estos ejemplos aparecen también en Alcínoo, lo cual significa que provendrían de la fuente común que utilizaron estos autores para componer sus respectivos tratados de Lógica.

es un bien, *todo placer no es un bien*, y dígase que éstas no son coincidentes la una con la otra. Del mismo modo, en la línea inferior escríbase bajo cada una proposiciones particulares: *Algún placer es un bien*, *algún placer no es un bien*, y dígase que éstas son casi iguales entre sí. A continuación trácense líneas en ángulo oblicuo[19], una que vaya desde la proposición universal afirmativa hasta la particular negativa, otra desde la particular afirmativa a la universal negativa; las que se oponen entre sí tanto en cantidad como en cualidad deben llamarse *contradictorias*, puesto que es necesario que una u otra sea verdadera, la cual se dice que es un conflicto completo y total. Pero el conflicto entre las que son casi iguales y las no coincidentes está dividido, puesto que las no coincidentes nunca llegan a ser verdaderas simultáneamente, sin embargo a veces expresan falsedades al mismo tiempo; por su parte, las que son casi iguales, al contrario, nunca expresan falsedades simultáneamente, sin embargo a veces llegan a ser verdaderas al mismo tiempo. Y por eso la refutación de cualquiera de estas dos[20] confirma a la otra; 269 en cambio, la confirmación de cualquiera de las dos no refuta a la otra. Respecto a las no coincidentes, quien afirma una de los dos, necesariamente niega la otra; sin embargo, a la inversa, quien niega una de las dos, no necesariamente afirma a la otra. Ciertamente, respecto a las contradictorias, quien reconoce como verdadera una de las dos, necesariamente refuta a la otra, y quien niega una de las dos, necesariamente reconoce como verdadera a la otra. Por su parte, cualquiera de las dos proposiciones universales, si se reconoce como verdadera, necesariamente confirma su particular, pero si es refutada, no la invalida en modo alguno. A su vez, la particular, una vez refutada, en todos los casos invalida su universal, pero si es reconocida

[19] Es decir, líneas diagonales.

[20] Es decir, de las que son casi iguales.

como verdadera, en modo alguno la confirma. Que todo esto es tal como decimos se demuestra fácilmente por las mismas proposiciones representadas a continuación:



Por lo tanto, es cierto que quien propone algo lo admite. Pero cualquiera de las dos proposiciones universales es invalidada de tres maneras, siempre que se demuestre que su particular es falsa, o que cualquiera de las dos restantes es verdadera, o su no coincidente o su contradictoria[21]. Pero se construye de una única manera, si se demuestra que su contradictoria es falsa. Por el contrario, la particular sólo se invalida de una única manera, si se demuestra que su contradictoria es verdadera; pero se construye de tres maneras, si su universal es verdadera o si cualquiera de las otras dos es falsa, ya sea su casi igual o su contradictoria. Lo mismo observaremos en las *proposiciones equivalentes*[22]. 270

[21] Apuleyo utiliza aquí, y algunas líneas más abajo, el término *subneutra*, sin explicación, como sinónimo de *alterutra* para referirse a las proposiciones contradictorias.

[22] También se las llama proposiciones equipolentes.

Se llaman *equivalentes* las proposiciones que con otro enunciado conservan el mismo valor y llegan a ser al mismo tiempo verdaderas o al mismo tiempo falsas, una por causa de la otra, es decir, como una indefinida y una particular. Del mismo modo, toda proposición, si añade al principio una partícula negativa, se convierte en la equivalente de su contradictoria, como, por ejemplo, dada la proposición universal afirmativa: *Todo placer es un bien*, si se le antepone una negación, se convertirá en: *No todo placer es un bien*, que tiene el mismo valor que el que posee su contradictoria: *Algún placer no es un bien*. Esto mismo debe entenderse en las tres restantes proposiciones.

6. A continuación vamos a referirnos a la *conversión*. Se llaman *proposiciones convertibles* a la universal negativa y a su contradictoria, esto es, la particular afirmativa, por el hecho de que sus partes, el sujeto y el predicado, pueden intercambiarse siempre, conservando su condición de verdad o falsedad. Pues, así como es verdadera esta proposición: *Ningún prudente es impío*, así también, si se intercambia el lugar de sus partes, será verdadero: *Ningún impío es prudente*. Del mismo modo, así como es falso: *Ningún hombre es un animal*, así también, si se cambia, será falso: *Ningún animal es un hombre*. Por una razón similar se convierte también la particular afirmativa: *Algún gramático es hombre*, y a la inversa: *Algún hombre es gramático*. Las otras dos proposiciones no pueden convertirse siempre, aunque sí a veces. Y por eso no se las llama convertibles; pues lo que induce a engaño en alguna cosa, se rechaza con seguridad. Por lo tanto, hay que averiguar respecto a cada proposición a través de sus términos con sentido, si una vez convertida sigue siendo congruente. Por lo general, éstos no son verdaderos, dado que sólo hay cinco clases de ellos: pues de algo se expresa una propiedad, un género, una diferencia, una definición o un accidente. Y salvo esto nada puede encontrarse en una proposición,

como, por ejemplo, si se toma a *hombre* como sujeto, se podría decir algo de él, indicando una propiedad suya, como *que puede* 271 *reír*; o su género, como *animal*; o una diferencia, como *racional*; o una definición, como *animal racional mortal*; o un accidente, como *orador*. Puesto que todo predicado de algo puede, a su vez, llegar a ser su sujeto o no puede. Pero si puede, o indica qué es, y entonces es una definición, o no lo indica, y es una propiedad. Pero si no puede, o es lo que debe aparecer en una definición, y es un género o una diferencia, o lo que no debe, y entonces es un accidente. Por lo tanto, por estas cosas se reconocerá que una particular negativa no es convertible. Por su parte, una universal afirmativa no es tampoco convertible por sí misma, pero, sin embargo, puede convertirse particularmente, como, por ejemplo, si se tiene: *Todo hombre es un animal*, no puede convertirse para ser: *Todo animal es un hombre*, pero puede particularmente: *Algún animal es un hombre*. Pero esto consiste en una simple conversión, que se denomina *conversión*[23] *por inferencia de una conclusión*. De hecho existe también otra conversión de las proposiciones, que invierte no sólo el orden, sino también las propias partículas, de modo que la que es definida se vuelve indefinida, y al contrario, la que es indefinida definida. Las otras dos proposiciones, la universal afirmativa y la particular negativa, admiten, a su vez, esta conversión, como, por ejemplo: *Todo hombre es un animal*; *Todo lo que no es un animal no es un hombre*; del mismo modo: *Algún animal no es racional*; *Algo que no es racional es un animal*. Comprobarás por las cinco clases mencionadas que siempre es tal como decimos.

---

[23] Apuleyo utiliza aquí el término *reflexio*, sin explicación, como sinónimo de *conversio*.

7. Se denomina *combinación*[24] de proposiciones a la unión de éstas por medio de una partícula común, con la cual se ligan mutuamente; pues de esta manera pueden acabar dando una única conclusión. Es preciso que esta *partícula común*[25] o sea sujeto o predicado en ambas proposiciones, o sujeto en una y predicado en otra. Por lo tanto existen tres *fórmulas*[26], de las cuales la primera se dice que es cuando esa partícula común es sujeto en una proposición y predicado en la otra. Este orden[27] no se basa en razones de índole numérica, sino en el valor de sus conclusiones. Pues la última fórmula es la tercera, ya que en ella no se concluye nada salvo lo particular. Por delante de ésta se encuentra la segunda, que tiene conclusiones universales, pero, sin embargo, sólo negativas. Y así tiene la primacía la primera, porque termina llevando a toda clase de conclusiones. Llamo *conclusión* o *proposición ilativa* a lo que se colige e infiere de la admisión de una premisa. Además, la *premisa* es una proposición que es concedida por uno al responder, como si alguien pregunta: *¿Es bueno todo lo honesto?*, se obtiene una 272 proposición, y si dice que sí, se convierte en una premisa, tras quitar la interrogación. Sin embargo, esta misma es la que comúnmente se llama *proposición*: *Todo lo honesto es bueno*. Añádase a ésta otra premisa también propuesta y concedida: *Todo bien es útil*. De esta combinación, como luego demostraremos, resulta la conclusión del primer modo, universal, si se obtiene directamente: *Por lo tanto, todo lo honesto es útil*, particular, si se obtiene por conversión: *Por lo tanto, algo útil es hones-*

---

[24] Se trata del término *coniugatio*, que puede traducirse además como 'encadenamiento' (de proposiciones) y que se refiere a las premisas de un silogismo.

[25] La *particula communis* es lo que Aristóteles llamaba *término medio*.

[26] O figuras (o tipos) de silogismo.

[27] El hecho de ser el primer tipo de fórmula o figura.

to, puesto que una universal afirmativa sólo puede cambiarse mediante conversión en su particular correspondiente. Asimismo, afirmo que se infiere *directamente*, cuando la misma partícula es sujeto tanto en la combinación de proposiciones como en la propia conclusión, e igualmente el predicado es el mismo, cuando ésta sirve para ambas; pero lo hace por *conversión*, cuando esto sucede a la inversa. Por lo demás, todo este razonamiento, que se compone de premisas aceptadas y de conclusión y se denomina *silogismo* o *inferencia*, siguiendo a Aristóteles puede definirse muy acertadamente así: *Un discurso, en el que se admite algunas cosas, produce necesariamente alguna otra, más allá de las que han sido admitidas, pero a través de esas mismas cosas que han sido admitidas*[28]. En esta definición hay que entender que el tipo de discurso no es otro que el declarativo, el cual, como dijimos más arriba, sólo es o verdadero o falso, y se dice *admitidas algunas cosas* en plural, puesto que de una premisa aceptada no resulta un silogismo, aunque a Antípatro el Estoico[29] le parece, frente a la opinión de todos, que es una conclusión completa: *Ves, por lo tanto vives*, cuando sería completa de este otro modo: *Si ves, vives; pues bien tú ves, por lo tanto vives*. Del mismo modo, puesto que queremos concluir no lo que se nos ha admitido, sino lo que se nos ha negado, por esa razón dijo en la definición: *produce necesariamente alguna otra, más allá de las que han sido admitidas*. Por eso son innecesarias las fórmulas de los estoicos que llevan a término de manera diferente lo que no es lo mismo: *O es de día o es de noche; ahora bien, es de día*; igualmente, las que repiten lo mismo: *Si es de día, es de día; por lo tanto, es de día*. Pues en vano concluyen lo que se concede espontáneamente sin discusión. Es

---

[28] ARIST., *Priora Analytica*, I, 1, 24b (*cf.* también *Tópicos* I, 1, 100a).

[29] Debe ser Antípatro de Tarso, un estoico ecléctico, maestro de Posidonio.

más verosímil cuando digo: *Si es de día, hay luz; pues bien, es de día, por lo tanto hay luz*, que no saca conclusiones más allá de lo que yo he aceptado. Pues lo que está en la conclusión, *hay luz*, ya estaba también en la premisa. Esto, sin embargo, lo refutaremos del modo siguiente: una cosa se dice en la conclusión, *por lo tanto hay luz*, para indicar que ahora hay luz, y otra bien distinta se acepta en la premisa, en la cual no se dice que ahora hay luz, sino sólo que se concluye lógicamente que, si es de día, entonces necesariamente hay luz. Pero es muy importante si ahora se afirma que algo existe o sólo que suele existir, cuando alguna otra cosa lo precede. Asimismo, el hecho de que en la 273 propia definición quede recogida la necesidad, hace que se distinga la fuerza de la conclusión de todo lo que se parezca a una inducción. Pues en una inducción también se conceden algunas cosas, como por ejemplo: *El hombre mueve su mandíbula inferior, el caballo mueve su mandíbula inferior, igualmente el buey y el perro*. De estas premisas aceptadas se infiere alguna otra cosa en la conclusión: *Por consiguiente, todo animal mueve su mandíbula inferior*. Pero como esto es falso en el cocodrilo, aunque se han concedido las premisas anteriores, se puede no aceptar la propia conclusión, que no se habría podido rechazar en un silogismo, pues su conclusión se contiene en las propias premisas aceptadas. Y por eso se añadió en la definición *produce necesariamente*. Ni siquiera la última parte de la definición carece de importancia, sino que demuestra que la conclusión debe derivar de las mismas cosas que se han aceptado, de lo contrario no sería válido. Y sobre esto ya se ha hablado bastante.

8. Ahora es el momento de ocuparnos de los *modos*[30] y de las combinaciones de proposiciones que dan como resultado conclusiones verdaderas de tipo categórico en un cierto núme-

---

[30] Por modo se entiende la forma válida del silogismo categórico.

ro. Pues en la primera fórmula se encuentran sólo nueve modos y seis combinaciones; en la segunda, cuatro modos y tres combinaciones; en la tercera, seis modos y cinco combinaciones. Aquí voy a exponer ahora esto en orden, dejando claro antes de nada que ni de las proposiciones particulares solas ni de las negativas solas se obtiene una conclusión válida, puesto que a menudo pueden llevar incluso a resultados falsos. Asimismo, si se combina una proposición negativa con todas las afirmativas que se quiera, la conclusión resultante no será afirmativa, sino negativa: hasta tal punto prevalece una única proposición combinada con las otras. Similar es también la fuerza de las proposiciones particulares: pues una de ellas combinada con proposiciones universales hace que la conclusión sea particular. 274

9. Así pues, en la primera fórmula el primer modo es el que conduce directamente de premisas universales afirmativas a una universal afirmativa, como, por ejemplo: *Todo lo justo es honesto, todo lo honesto es bueno; por lo tanto, todo lo justo es bueno.* Pero si la conclusión se extrae por conversión: *Por lo tanto, algo bueno es justo*, de la misma combinación se obtiene el quinto modo. Pues he demostrado más arriba que sólo así puede convertirse una universal afirmativa. El segundo modo es el que conduce directamente de una universal afirmativa y otra negativa a una universal negativa, como, por ejemplo: *Todo lo justo es honesto, nada honesto es vergonzoso; por tanto, nada justo es vergonzoso.* Pero si la conclusión se extrae por conversión: *Por lo tanto, nada vergonzoso es justo*, se conseguirá el sexto modo. Pues, como se ha dicho, la universal negativa se convierte en sí misma. Debemos recordar sólo que el sujeto debe llevar de la proposición afirmativa a la conclusión en el segundo modo y por eso debe considerarse la principal, aunque la negativa se enuncie antes. De la misma manera, también en los demás modos se entiende como principal la primera en valor.

Sin embargo, en el sexto modo el sujeto se saca de la negativa. Ésta es la única diferencia entre ellos. Igualmente el tercer modo, que conduce directamente de una afirmativa particular y otra universal a una particular afirmativa, como, por ejemplo: *Algo justo es honesto, todo lo honesto es útil; por lo tanto, algo justo es útil.* Pero si la conclusión se extrae por conversión: *Por lo tanto, algo útil es justo*, se obtendrá el séptimo modo. Pues, como se ha dicho, la particular afirmativa se convierte en sí misma. El cuarto modo es el que conduce directamente de la particular afirmativa y de la universal negativa a la particular negativa, como por ejemplo: *Algo justo es honesto, nada honesto es vergonzoso; por lo tanto, algo justo no es vergonzoso.* A partir de este modo se encuentran cambios opuestos a los

275 modos anteriores[31]. Y es que los modos octavo y noveno conservan su conclusión, no por conversión, como los otros[32]. Convierten sólo la misma combinación mediante proposiciones equivalentes y cambiando el orden, de forma que la negativa se convierte en la principal. Y por eso se dice que ambos conducen por conversión de la combinación. Pues si se convierte la universal negativa del cuarto modo y se hace depender de ella una universal afirmativa, la cual era el resultado de convertir su particular afirmativa, resultará el octavo modo, que conduce de una universal negativa y otra afirmativa a una particular negativa por conversión, como por ejemplo: *Nada vergonzoso es honesto, todo lo honesto es justo; por lo tanto, algo justo no es vergonzoso.* Asimismo, el noveno modo, por una conversión similar, conduce por conversión de una universal negativa y una particular afirmativa a una particular negativa: *Nada vergonzoso es honesto, algo honesto es justo; por lo tanto, algo justo no es vergonzoso.* La razón por la cual sólo el cuarto modo ha dado

[31] Es decir, el primero, el segundo y el tercer modos.

[32] Es decir, el quinto, el sexto y el séptimo modos.

origen a dos y los demás a uno cada uno de ellos, es porque si convertimos cada una de las proposiciones del primer modo, se obtendrá una combinación de dos particulares sin valor alguno; pero si se hiciera sólo con una, resultará o la segunda fórmula o la tercera. Del mismo modo, si se convierte cada una de las proposiciones del segundo modo, se obtendrá la combinación del noveno, la cual ya hemos demostrado que surgió a partir del cuarto, puesto que la universal afirmativa del segundo modo no puede convertirse sino particularmente, pero si se hiciera sólo con una, resultará la segunda fórmula o la tercera. Por lo tanto, de estos nueve modos de la primera fórmula los cuatro primeros se denominan *indemostrables*, no porque no puedan demostrarse, como la evaluación del mar en su conjunto, o porque no sean demostrables, como la cuadratura del círculo, sino porque son tan simples y tan evidentes que no precisan de demostra- 276 ción, de modo que ellos mismos producen los demás modos y les comunican a partir de sí mismos una verdad.

10. Ahora vamos a ocuparnos de los modos de la segunda fórmula. En ésta el primer modo es el que conduce directamente de una universal afirmativa y otra negativa a una universal negativa, como, por ejemplo: *Todo lo justo es honesto, nada vergonzoso es honesto; por lo tanto, nada justo es vergonzoso.* Este modo se reduce al segundo indemostrable convirtiendo su segunda proposición. El segundo modo es el que conduce directamente de una universal negativa y otra afirmativa a una universal negativa, como, por ejemplo: *Nada vergonzoso es honesto, todo lo justo es honesto; por lo tanto, nada vergonzoso es justo.* Este modo no se diferencia en su combinación del anterior, salvo en que toma el sujeto de la proposición negativa para la conclusión, puesto que el orden de las premisas se ha cambiado de este modo, lo cual no puede suceder en la primera fórmula. El tercer modo es el que conduce directamente de una

particular afirmativa y una universal negativa a una particular negativa, como, por ejemplo: *Algo justo es honesto, nada vergonzoso es honesto; por lo tanto, algo justo no es vergonzoso.* Si convertimos la universal negativa de este modo, se obtiene el cuarto indemostrable, del cual surge éste. El cuarto modo es el que conduce directamente de una particular negativa y de una universal afirmativa a una particular negativa, como, por ejemplo: *Algo justo no es vergonzoso, todo lo malo es vergonzoso; por lo tanto, algo justo no es malo.* Sólo este modo se demuestra por la *reducción al absurdo.* De esta proposición hablaremos cuando expongamos los modos de la tercera fórmula.

11. En la tercera fórmula, el primer modo es el que conduce tanto directamente como por conversión de proposiciones universales afirmativas a una particular afirmativa, como, por ejemplo: *Todo lo justo es honesto, todo lo justo es bueno, por lo tanto algo honesto es bueno,* o de este otro modo: *Por lo tanto algo bueno es honesto.* Pues no importa de qué proposición se tome el término sujeto, ya que no importa cuál de las dos se enuncie antes. Por esa razón se equivocaba Teofrasto[33] al pensar que éste no era un único modo, sino dos. El segundo modo es el que conduce directamente de una particular y una universal afirmativas a una particular afirmativa, como, por ejemplo: *Algo justo es honesto, todo lo justo es bueno; por lo tanto, algo honesto es bueno.* El tercer modo es el que conduce directamente de una universal y una particular afirmativas a una particular afirmativa, como, por ejemplo: *Todo lo justo es honesto,*

277

[33] Teofrasto, además de sucesor de Aristóteles al frente del Liceo y autor de obras de botánica y de los *Caracteres*, como ya hemos comentado, hizo también algunas aportaciones en el terreno de la lógica. En concreto, elevó a nueve los modos de la primera figura, además de lo que aquí se dice respecto a la tercera figura.

algo justo es bueno; *por lo tanto, algo honesto es bueno.* El cuarto modo es el que conduce directamente de una universal afirmativa y otra negativa a una particular negativa, como, por ejemplo: *Todo lo justo es honesto, nada justo es malo*; *por lo tanto, algo honesto no es malo.* El quinto modo es el que conduce directamente de una particular afirmativa y una universal negativa a una particular negativa, como, por ejemplo: *Algo justo es honesto, nada justo es malo*; *por lo tanto, algo honesto no es malo.* El sexto modo es el que conduce directamente de una universal afirmativa y una particular negativa a una particular negativa, como, por ejemplo: *Todo lo justo es honesto, algo justo no es malo*; *por lo tanto, algo honesto no es malo.* De estos seis modos los tres primeros se reducen al tercer indemostrable, si se convierte la primera proposición del primer y del segundo modos. El tercer modo tiene la misma combinación que el segundo, diferenciándose de éste sólo en que toma el término sujeto de la proposición universal. Por esto se reduce al tercer indemostrable por conversión no sólo de la premisa sino también de la conclusión. Igualmente, el cuarto y quinto modos surgen del cuarto indemostrable tras convertir sus primeras premisas. Pero el sexto modo no puede reducirse a ningún indemostrable por la conversión de cada una de sus premisas o de sólo una, sino que sólo se demuestra por la *reducción al absurdo*, como el cuarto modo de la segunda fórmula, y por eso ambos son los últimos numéricamente.

12. Por otra parte, la ordenación de los demás modos en todas las fórmulas se hace según la diferencia de sus combinaciones y conclusiones. Pues como tiene más valor afirmar que negar y lo universal que lo particular, tienen preeminencia las universales sobre las particulares y en ambos la conclusión afirmativa; si son similares, se antepone el modo que más rápidamente se reduce a un indemostrable, es decir, por una sola

conversión, que es la única demostración de que éstos son los modos seguros para sacar una conclusión. Hay también otra prueba común a todos los modos, incluso a los indemostrables, que se llama *reducción al absurdo* y que los estoicos llaman 278 *primera demostración* o *primera explicación*[34], que definen así: *Si a partir de dos proposiciones se infiere una tercera, cada una de ellas junto con la contraria de la conclusión infiere la contraria de la otra*. Pero los antiguos la definieron así: *Si de todo silogismo se elimina su conclusión, establecida una de las premisas, se elimina la otra*. Esto se definió así frente a aquellos que, aceptadas las premisas, sin pudor rechazan lo que se concluye de ellas. Por este medio se ven empujados a cosas absurdas, siempre que a partir de eso que niegan se encuentre algo contrario a lo que antes habían aceptado. Además es imposible que las cosas contrarias sean verdaderas al mismo tiempo. Por lo tanto, por la reducción al absurdo se ven obligados a admitir la conclusión. Y no sin razón los dialécticos dictaminaron que era verdadero ese modo, el contrario de cuya conclusión junto con una de las premisas elimina a la otra. Los estoicos, por su parte, piensan que sólo anteponiendo una partícula negativa se rechaza la conclusión o se elimina una de las proposiciones, como, por ejemplo: *Todo, no todo, alguno, no alguno*. Los antiguos pensaban que también por medio de su contradictoria[35], por lo tanto, de dos maneras, como, por ejemplo: *Todo, no todo, alguno*. Por lo tanto se obtienen ocho conclusiones contrarias que se oponen a cada conclusión, puesto que cada premisa se elimina de dos maneras, y resultan cuatro conclusiones dobles, tanto anteponiendo una partícula negativa a la inferencia como aceptando la contradictoria de la inferencia. Por ejemplo,

[34] Ambas traducciones corresponden respectivamente a *prima constitutio* y *primum expositum*.

[35] Se rechaza la conclusión o se elimina una de las proposiciones.

sea el primer indemostrable: *Todo lo justo es honesto, todo lo honesto es bueno; por lo tanto, todo lo justo es bueno.* El que niega esta conclusión, una vez aceptadas las premisas, tiene que decir: *Algo justo no es bueno.* Si a ésta le antepones la primera de las dos premisas concedidas, *Todo lo justo es honesto*, se obtiene una conclusión según el sexto modo de la tercera fórmula, como: *Por lo tanto, algo honesto no es bueno*, lo cual rechaza la segunda proposición, que había admitido que *Todo lo honesto es bueno.* Del mismo modo esta conclusión es totalmente opuesta, si conservando las mismas premisas se infiere su equivalente, como por ejemplo: *Por lo tanto, no todo lo honesto es bueno.* De la misma manera se obtendrán otras dos conclusiones, si, igual que hemos puesto delante la primera proposición, tomamos del mismo modo la segunda, como: *Algo justo no es bueno, todo lo honesto es bueno*; resulta una conclusión doble del cuarto modo de la segunda fórmula: *Por lo tanto, no todo lo justo es honesto*, o: *Por lo tanto, algo justo no es honesto.* Cualquiera de estas dos rechaza la primera premisa que había concedido: *Todo lo justo es honesto.* Si se mantienen estas cuatro conclusiones, sólo se cambia una premisa, si en lugar de lo que había: *Algo justo no es bueno*, se pone: *No todo lo justo es bueno*, la conclusión resulta eliminada de dos maneras y habrá otras cuatro conclusiones con los mismos cambios. Del mismo modo, si en lugar de ésa se pone: *Nada justo es bueno*, la conclusión resulta eliminada de dos maneras y habrá por tercera vez cuatro conclusiones sólo en estos modos que tengan una conclusión universal; pues sólo ésta puede ser suprimida de tres maneras. Pero en los demás modos sólo hay ocho conclusiones. Si se quiere, se podrá añadir éstas al ejemplo que hemos propuesto uno a uno bajo cada uno de los modos a través de todas las fórmulas.

279

13. *** Siguiendo la costumbre de los peripatéticos, por medio de letras y cambiando el orden de las premisas y de las partes,

pero manteniendo el valor, el primer indemostrable sería: A *es afirmado de todo* B, *y* B *es afirmado de todo* G; *por lo tanto,* A *es afirmado de todo* G. Comienzan por el predicado[36] y por eso también por la segunda premisa. Así este modo, según éstos, desarrollado en sentido inverso es como sigue: *Todo* G *es* B, *todo* B *es* A; *por lo tanto, todo* G *es* A. Además, los estoicos usan
80 números en vez de letras[37], como, por ejemplo: *Si es cierto el primero, lo es el segundo*; *ahora bien el primero es cierto, por lo tanto, lo es el segundo.* Aristóteles expuso sólo cuatro indemostrables en la primera fórmula, Teofrasto y los demás enumeran cinco. Pues combinando una premisa indefinida y sacando una conclusión indefinida *** es innecesario tratar esto, puesto que una indefinida[38] es tomada por una particular y los modos serán los mismos que se originan a partir de las particulares. De la misma manera ya hemos indicado que eran cuatro los modos de la primera fórmula[39]; si se quiere duplicarlos considerando una indefinida como si fuera una particular y adjuntando una conclusión indefinida, habrá veintiocho modos[40]. Aristón el Alejandrino[41] y algunos peripatéticos más jóvenes añaden otros cinco modos de conclusión universal: tres en la primera fórmula, dos en la segunda, en lugar de los cuales ellos infieren particulares, lo cual es completamente absurdo, concluir menos cuando se ha admitido más.

---

[36] De la primera premisa.

[37] Como se puede deducir fácilmente, Apuleyo se refiere al uso de variables, mediante letras entre los peripatéticos y mediante números en los estoicos.

[38] Probablemente se refiera a una conclusión (indefinida).

[39] Hay que sobrentender que eran cuatro los modos con una premisa particular en esa primera fórmula o figura.

[40] El número correcto es veintinueve, puesto que diez de los diecinueve modos válidos de Apuleyo tienen una premisa particular.

[41] Este Aristón el Alejandrino es un filósofo peripatético del siglo I a. C. que comentó las *Categorías* de Aristóteles.

14. Se confirma que de todos los modos de sus tres fórmulas sólo son verdaderos los diecinueve que indicamos más arriba. Hay cuatro proposiciones, dos particulares y dos universales. Cada una de éstas, según dice Aristóteles, como puede depender de sí misma y anteponerse a las otras tres, se une evidentemente de cuatro maneras y así se tendrá dieciséis combinaciones en cada una de las fórmulas. De éstas, seis carecen igualmente de valor en todas las fórmulas; dos, cuando cualquiera de las negativas precede a la otra, y cuatro, cuando cualquiera de las particulares se precede a sí misma o es colocada a continuación de la otra. Pues nada puede concluirse donde hay dos particulares o dos negativas. Por lo tanto, quedan diez combinaciones en cada fórmula. Además, de éstas tanto en la primera como en la segunda fórmula hay dos que no son válidas, cuando una proposición universal afirmativa se antepone a una particular. Del mismo modo hay que eliminar dos combinaciones tanto en la primera como en la tercera fórmula, en las cuales o una universal negativa precede a una universal negativa o una particular negativa precede a una universal afirmativa. De lo cual resulta que de la primera fórmula quedan seis combinaciones para nueve modos, y ocho combinaciones en las otras dos fórmulas. De éstas una no puede demostrarse ni en una ni en otra[42], cuando una universal negativa precede a una particular afirmativa. De estas siete que quedan ya propiamente, en la segunda fórmula hay cuatro falsas, cuando una universal afirmativa se une a sí misma o a su particular en uno u otro lugar o cuando le precede la contradictoria[43]. Asimismo, propiamente hay en la tercera fórmula dos no válidas, cuando una negativa antecede a una universal afirmativa. Que las restantes tres combinaciones de la segunda fórmula

281

[42] Es decir, ni en la segunda ni en la tercera fórmula.

[43] No está claro el sentido aquí, por eso algunos editores leen *altera* en vez de *alterutra* que es la lectura que nosotros hemos preferido.

y las cinco de la tercera son ciertas lo hemos demostrado más arriba, cuando las redujimos a las seis combinaciones de la primera fórmula. Por lo tanto, de cuarenta y ocho combinaciones sólo catorce se verifican. Las otras treinta y cuatro, que he enumerado, son rechazadas con razón, puesto que pueden llevar a conclusiones falsas a partir de lo verdadero; lo cual es fácil para cualquiera comprobar a través de las susodichas cinco expresiones de género, propiedad, etc. De las catorce que hemos verificado, las propias conclusiones demuestran que no hay más modos que los que ya se han mencionado, tanto si se adopta directamente como por conversión, siempre que la propia verdad lo permita. Además, su número no puede incrementarse.

ÍNDICES

Este índice de las obras filosóficas de Apuleyo se divide en dos partes: un índice alfabético de nombres (la mayoría de ellos propios) y otro de términos técnicos latinos relacionados con la Lógica, procedentes del *De interpretatione*. Hay que advertir que el índice se refiere exclusivamente a la traducción de las cuatro obras que componen sus *opuscula* filosóficos, no a la introducción general ni a las introducciones particulares.

Para hacerlo más claro y exhaustivo, en el índice de nombres, de cada entrada indicamos la obra (en abreviatura) y el parágrafo en que aparece, tal como hace Beaujeu en su edición. Las abreviaturas de las obras son: *Soc* = *De deo Socratis*, *Plat* = *De Platone*, *Mun* = *De mundo* e *Int* = *De interpretatione*.

En el índice de términos técnicos latinos relacionados con la Lógica, damos primero el término latino tal como aparece en el *De interpretatione*, a continuación la traducción que hemos dado de ellos y la indicación del capítulo donde cada término aparece. Los capítulos mencionados se refieren normalmente a la primera vez que aparece referido el término de que se trate y que suele coincidir con el momento en que se da su definición.



ÍNDICE DE NOMBRES

ACADEMIA: *Plat* 182, 183, 188.
ACCIO (poeta): *Soc* 176.
ADIMANTO (hermano de Platón): *Plat* 184
ADRIÁTICO (mar): *Mun* 300.
ÁFRICA (mar de): *Mun* 300.
ÁFRICA: *Soc* 154; *Mun* 303, 304 (2 vv.).
ÁFRICO (viento): *Mun* 319.
AGAMENÓN: *Soc* 158.
AGUJERO (tipo de cometa, en griego *bothynus*): *Mun* 294, 325.
ALBIÓN: *Mun* 301.
ALYSIS: *Mun* 323.
AMOR: *Soc* 155 (2 vv.), 164.
ANAPHYSEMA: *Mun* 317
ANFIARAO: *Soc* 154.
ANÍBAL: *Soc* 135, 136.
ANTICLEA: *Soc* 177.
ANTÍPATRO EL ESTOICO: *Int* 272.
APARCTIAS: *Mun* 312, 314.
APELES: *Soc* 169.
APELIOTES: *Mun* 313.
APOLO: *Soc* 109, 110 (= *fragm. Flor.*), 121, 157; *Plat* 181 (2 vv.), *Mun* 293 (el astro de Apolo).
APULEYO: *Int* 267 (5 vv.).
APULIA: *Mun* 120.
AQUEO (griego): *Soc* 177.
AQUILES: *Soc* 145 (2 vv.), 158, 166.
AQUILÓN: *Soc* 143; *Mun* 314, 316, 319.
ARABIA FELIZ (perfumes de la): *Mun* 368.
ARÁBIGO (golfo): *Mun* 303.
ARCESIO (abuelo de Ulises): *Soc* 177.
ARGOS: *Plat* 184.
ARISTIPO: *Soc* 106 (2 vv.) (= *fragm. Flor.*).
ARISTOCLES (= Platón): *Plat* 180.
ARISTÓN (maestro de Platón): *Plat* 184.
ARISTÓN (padre de Platón): *Plat* 180 (2 vv.), 183.
ARISTÓN DE ALEJANDRÍA: *Int* 280 (2 vv.).

ARISTÓTELES: *Soc* 138, 167; *Mun* 289, 300, 320; *Int* 272, 280.
ARQUITAS: *Plat* 186.
ARTURO: *Soc* 120.
ASCANIO: *Soc* 130; *cf. Julo.*
ASIA: *Mun* 303 (2 vv.), 304 (2 vv.), 348.
ASIRIA (mar de): *Mun* 300.
ATENIENSE: *Plat* 181; *Mun* 361.
ÁTICO: *Plat* 180; *Mun* 311.
ATLÁNTICO (mar): *Mun* 296, 299.
ATRIDA (*cf.* Agamenón): *Soc* 158.
ÁTROPOS: *Mun* 374.
ATTIO NAVIO: *Soc* 135, 136.
ÁULIDE: *Soc* 159.
AUSTRO: *Mun* 312, 314, 319.

BANQUETE (*El*, obra de Platón): *Soc* 133.
BEOCIA: *Soc* 154.
BÓREAS: *Mun* 290, 312.
BRASTAE (tipo de terremoto): *Mun* 320.
BRETAÑAS (las dos): *Mun* 301.

CAECIAS: *Mun* 315, 320.
CALCANTE: *Soc* 160.
CALDEOS: *Soc* 117.
CAMBISES: *Mun* 346.
CANÍCULA: *Mun* 321.
CARIBDIS: *Soc* 178.
CASANDRA: *Soc* 162.
CASPIO (golfo): *Mun* 301.
CATAEGIS (tipo de viento): *Mun* 316.
CATÓN: *Mun* 321.
CAURO: *Mun* 319, 320.
CÉFIRO: *Mun* 312 y ss., 316.
CELTAS: *Mun* 302.
CERCIUS (o circius): *Mun* 320, 321.
CERDEÑA (mar de): *Mun* 300.
CERDEÑA: *Mun* 298.
CERES: *Soc* 121.
CICERÓN: *Int* 265.
CÍCLADAS: *Mun* 298.
CÍCLOPE: *Soc* 178.
CILENIO: *Mun* 354.
CIRCE: *Soc* 178.
CIRENAICA (escuela): *Soc* 106 (= *fragm. Flor.*).
CIRENE: *Plat* 186.
CLITIO: *Soc* 161.
CLOTO: *Mun* 374.
CODRO: *Plat* 180.
COLUMNAS (de Hércules): *Mun* 299-301, 303.
COMETA: *Mun* 294, 323 y ss.
CORICO (caverna): *Mun* 288.
CRETA (mar de): *Mun* 300.
CRETA: *Mun* 298.
CUPIDO: *Plat* 182, 183.

CHIPRE: *Mun* 298.

DARDANIO (pueblo): *Soc* 177.
DARÍO: *Mun* 346.
DELFOS (oráculo de): *Mun* 327.
DELOS: *Plat* 181.
DESTINOS (Tres): *Mun* 373.
DIANA: *Soc* 121; *Plat* 181.
DIOMEDES: *Soc* 159.
DION (de Siracusa): *Plat* 189.

DIONISIO (maestro de Platón): *Plat* 184.
DIONISIO EL JOVEN (su sucesor): *Plat* 189.
DIONISIO EL VIEJO (tirano de Siracusa): *Plat* 189.

ECBATANA: *Mun* 346.
EGEO (mar): *Mun* 300.
EGIPCIO: *Soc* 149; *Mun* 300.
EGIPTO: *Soc* 154; *Plat* 186; *Mun* 304.
ELEÁTICOS: *Plat* 187.
EMPÉDOCLES: *Mun* 361.
ENNIO: *Soc* 121, 131; *Mun* 363.
EPICLINTAE (un tipo de movimiento sísmico): *Mun* 330.
ESCILA: *Soc* 178.
ESCITIA (estrecho de): *Mun* 301.
ESCULAPIO: *Soc* 154.
ESOPO: *Soc* 108 (=*fragm. Flor.*).
ESPEUSIPO: *Plat* 183.
ESTILBÓN (= Mercurio): *Mun* 293.
ESTOICOS: *Int* 278, 279.
ETESIOS (vientos): *Mun* 316, 321.
ETNA: *Plat* 188; *Mun* 326, 365.
ETRUSCO: *Soc* 135.
EUBEA: *Mun* 298.
EURÍALO: *Soc* 150.
EURITO (de Tarento): *Plat* 186.
EURO: *Mun* 312, 313, 315, 319.
EURONOTO: *Mun* 315.
EUROPA: *Mun* 303.

FAETÓN: *Mun* 364.
FAETÓN (= Júpiter): *Mun* 293
FAUSTINO: *Plat* 219; *Mun* 285.
FAVONIO: *Mun* 313, 319.
FAVORINO: *Mun* 318.
FEDRO: *Soc* 164.
FENÓN (= Saturno): *Mun* 292.
FLAMINIO (cónsul): *Soc* 135, 136.
FIDIAS (escultor): *Mun* 361.
FILOCTETES (obra de Accio): *Soc* 176.
FLEGETONTE: *Mun* 327.
FÓSFORO (= Venus): *Mun* 293.
FRIGIA: *Mun* 327.

GADES (de): *Mun* 301, 304.
GALIA (golfo de la): *Mun* 301.
GALIA (mar de la): *Mun* 300.
GALOS: *Mun* 320.
GÁRGANO (monte): *Mun* 320.
GENIO: *Soc* 151 (2 vv.); *Plat* 206; *Mun* 367.
GLAUCO (abuelo de Platón): *Plat* 180.
GLAUCO (hermano de Platón): *Plat* 184.
GRAN AÑO: *Plat* 203.
GRECIA: *Soc* 113 (= *fragm. Flor.*).
GRIEGO: *Soc* 113 (=*fragm. Flor.*), 119, 130, 133, 145 (2 vv.), 149, 160; *Mun* 294, 317, 355, 362, 370, 372; *Int* 265.

HELENO: *Soc* 162.
HELESPONTO: *Mun* 300, 348.
HERÁCLITO: *Plat* 185, 187; *Mun* 335, 336, 369.

HÉRCULES (estrella de = Marte): *Mun* 293.
HÉRCULES (columnas): *Mun* 299, 303.
HÍADES: *Soc* 120.
HICETAÓN: *Soc* 161.
HIERÁPOLIS (ciudad de Frigia): *Mun* 327.
HIRCANIA (mar de): *Mun* 301, 303.
HIZEMATIAE (un tipo de movimiento sísmico): *Mun* 330.
HOMÉRICO: *Soc* 145, 166.
HOMERO: *Soc* 158, 177; *Mun* 319.

IGNIPOTENTE (Vulcano): *Mun* 320.
ILISO: *Soc* 164.
ÍNDICO (mar): *Mun* 301.
INDOS: *Plat* 186; *Mun* 302, 348.
IRIS (arco): *Mun* 323.
IRLANDA (Hibernia): *Mun* 301.
IRLANDA (estrecho de): *Mun* 301.
ISMENIAS (flautista): *Soc* 169.
ÍTSMICOS (juegos): *Plat* 184.
ITALIA: *Plat* 186.
ÍTACA (el de = Ulises): *Soc* 160.

JERJES: *Mun* 346.
JULO: *Soc* 130.
JUNO: *Soc* 121, 145.
JUNO (estrella de = Venus): *Mun* 293.
JÚPITER: *Soc* 121, 131, 132; *Mun* 343, 363, 370
JÚPITER (estrella de): *Plat* 203; *Mun* 293, 354.

LACIO: *Soc* 113 (=*fragm. Flor.*).
LAERTES (hijo de = Ulises): *Soc* 177.
LAERTES (padre de Ulises): *Soc* 177.
LAMPO: *Soc* 161.
LÁQUESIS: *Mun* 374.
LAR: *Soc* 152, 153, 157; *Plat* 206.
LARVA: *Soc* 153 (2 VV.).
LATÍN: *Soc* 152.
LATONA: *Plat* 181.
LEMURES: *Soc* 152.
LESBOS: *Mun* 298.
LIBONOTO: *Mun* 315.
LÍPARI (isla): *Mun* 326.
LOTÓFAGOS: *Soc* 178.
LOXA: *Mun* 302.
LUCÍFERO (= Venus): *Mun* 354.
LUCILIO: *Soc.* 104 (=*fragm. Flor.*).
LUCRECIO: *Soc* 118, 143.
LUNA: *Plat* 203; *Mun* 293.
LUNA: *Soc* 116-119, 139; *Plat* 201-204; *Mun* 290, 323, 332, 336, 338, 350, 354.

MADAURENSE: *Int* 267.
MAGOS: *Soc* 133; *Plat* 186.
MANES: *Soc* 153.
MARTE (estrella): *Plat* 203; *Mun* 293, 354.
MARTE: *Soc* 121.
MECENCIO: *Soc* 131.
MEÓTIDA (laguna): *Mun* 300.
MERCURIO (estrella): *Plat* 203; *Mun* 293.
MERCURIO: *Soc* 121.

MINERVA: *Soc* 121, 145, 166, 177; *Mun* 361.
MINUCIA (puerta): *Mun* 366.
MIRTO (mar de): *Mun* 300.
MOPSO: *Soc* 154.
MYCETIAS (un tipo de terremoto): *Mun* 300.

NECESIDAD: *Mun* 374.
NEGRO (Mar) = Ponto: *Mun* 300, 303 (2 vv.).
NEPTUNO: *Soc* 121; *Plat* 180.
NILO: *Mun* 304
NISA (monte): *Mun* 288.
NOTO: *Mun* 315.

OCÉANO: *Mun* 296, 299, 301 (2 vv.), 304.
OLIMPO: *Soc* 138, 140; *Mun* 288; 362
ORFEO: *Mun* 371.
ORÍGENES (obra de Catón): *Mun* 321.
ORNITIAS (tipo de viento): *Mun* 316.
OSA (monte): *Mun* 288.
OSIRIS: *Soc* 154.
OSTAE (tipo de terremoto): *Mun* 331.

PALMATIAE (un tipo de terremoto): *Mun* 331.
PANFILIA (mar de): *Mun* 300.
PARMÉNIDES: *Plat* 187.
PELIDA: *Soc* 158.
PELOPONESO: *Mun* 298.
PERICTIONE (madre de Platón): *Plat* 180.
PERIPATÉTICOS: *Int* 279, 280.
PÉRSICO (mar): *Mun* 301.
PILOS (de = Néstor): *Soc* 158, 160.
PIÑA (tipo de torbellino): *Mun* 317.
PIROIS (=Marte): *Mun* 293, 354.
PITÁGORAS: *Soc* 169; *Plat* 186.
PITAGÓRICOS: *Soc* 166; *Plat* 186 (2 vv.), 187.
PÍTICOS (juegos): *Plat* 184.
PLATÓN: *Soc* 115, 120, 123, 124, 125, 128, 132 (2 vv.), 133, 155 (2 vv.), 163, 169; *Plat* 180 (2 vv.), 183 (2 vv.), 189, 190, 219, 231, 239, 245, 247, 255, 258; *Mun* 374; *Int* 267.
PLATÓNICO: *Int* 267.
PLAUTO: *Soc* 145.
PLUTÓN (respiraderos de): *Mun* 328.
PORTAÓN: *Soc* 175.
PRESTER (tipo de tormenta): *Mun* 318, 322.
PRÓDROMO (un tipo de viento): *Mun* 321.
PROPÓNTIDE: *Mun* 300.

RHABDOS: *Mun* 323.
RHECTAE (un tipo de seísmo): *Mun* 330.
ROJO (mar): *Mun* 301, 304.
ROMANOS: *Soc* 132; *Plat* 204; *Mun* 313, 363, 371.
RÚTULOS: *Soc* 130.

SATURNO (estrella de): *Plat* 203; *Mun* 355.
SATURNO: *Mun* 370.
sceptos: *Mun* 322.
selas: *Mun* 324.
SERGIO: *Int* 265.
SERVIO TULIO: *Soc* 135, 137.
SIBILA: *Soc* 135, 137.
SICILIA (mar de): *Mun* 300.
SICILIA: *Plat* 188; *Mun* 298.
siracusanos: *Plat* 189.
SIRENAS: *Soc* 178.
SIRTES: *Mun* 300.
SÓCRATES: *Soc* 106 (= *fragm. Flor.*), 150, 156 (2 vv.), 162 (2 vv.), 163, 165, 166, 167, 169, 174 (2 vv.), 175; *Plat* 182 (2 vv.), 183 (2 vv.), 184, 185, 186, 187.
socráticos: *Plat* 185.
sol: *Soc* 116-119; *Plat* 201-204; *Mun* 290, 293, 294, 318, 323, 336, 338, 350, 354.
SOL: *Soc* 178.
SOLÓN: *Plat* 180.
sterigmon: (tipo de luminosidad): *Mun* 324.
subsolano (un tipo de viento): *Mun* 319.
SUEÑO: *Soc* 155.
SUSA: *Mun* 346.

TANAIS (río): *Mun* 303, 304.
TÁNTALO: *Soc* 171.
TAPROBANA: *Mun* 302.
TARENTO (de): *Plat* 186.
TARGELIÓN (mes del calendario ateniense): *Plat* 181.
TARQUINIO EL ANTIGUO: *Soc* 135, 137.
TEETETO (obra de Platón): *Int* 267.
TEODORO (de Cirene): *Plat* 186.
TEOFRASTO: *Mun* 289; *Int* 276, 280.
TERENCIO: *Soc* 166.
tonel (un tipo de cometa, en griego *pithus*): *Mun* 325.
troyano: *Soc* 130, 161.
typhon: *Mun* 295, 322.

ULISES: *Soc* 159, 176, 177 (2 vv.).

VARRÓN: *Int* 265.
VENUS (estrella de): *Plat* 203; *Mun* 293.
VENUS: *Soc* 121.
VESTA: *Soc* 121.
VESUBIO: *Mun* 326.
viga (un tipo de cometa, en griego *docis*): *Mun* 294, 325.
VIRGILIO: *Soc* 130; *Mun* 320, 369.
VULCANO: *Soc* 121.
vulturno: *Mun* 319.

yápige (un tipo de viento): *Mun* 314, 320.
YAPIGIA: *Mun* 320.
YUTURNA: *Soc* 145.

ZENÓN (de Elea): *Plat* 187.

TÉRMINOS RELACIONADOS CON LA LÓGICA

abdicativa: negativa, 3.
absoluta sententia: sentido completo, 1.
acceptio: premisa, 7.
aequipollentes propositiones: proposiciones equivalentes, 5.
alterutra: contradictoria, 5.
axioma: axioma, 1.
collectio: silogismo, 7.
conclusio: conclusión, 6, 7.
condicionalis: condicional (otro modo de llamar a la proposición subordinada), 2.
coniugatio: combinación, 7.
conversibiles propositiones: proposiciones convertibles, 6.
conversio: conversión, 6.
declarativa (pars): predicado, 4.
dedicativa: afirmativa, 3.
directim: directamente, 7.
effatum: proposición, 1.
enuntiatum: enunciado, 1.
formula: fórmulas (las figuras del silogismo), 7.
illatio: conclusión, 7.
illativum rogamentum: proposición ilativa (o conclusión), 7.
in conclusionum illationibus reflexio: conversión por inferencia de una conclusión, 6.
incongrua: no coincidente, 5.
indefinita: indefinida, 3.
indemonstrabiles: indemostrables, 9.
modus: modo, 8.
nomen: nombre, 4.
particula communis: partícula común (equivale al 'término medio' de la lógica aristotélica), 7.
particularis: particular, 3.
per impossibile: reducción al absurdo, 10.
praedicativa: predicativa (o categórica), 2.
prima constitutio: primera demostración, 12.
primum expositum: primera explicación, 12.

proloquium: exposición, 1.
pronuntiabilis: enunciativa, 1.
propositio: proposición, 1, 7.
proprium: propiedad, 4.
protasis: premisa mayor, 1.
protensio: premisa mayor (otra forma de llamar a la proposición), 1.
quadrata formula: cuadrado de oposición de los juicios, 5.
qualitas, cualidad, 3.
quantitas: cantidad, 3.
rationalis: racional (es decir, la lógica), 1.
reflexim: por conversión, 7.
reflexio: conversión, 6.
rogamentum: cuestión (otra forma de llamar a la proposición), 1, 4.
subiectiva (pars): sujeto, 4.
subneutra: contradictoria, 5.
subpar: casi igual, 5.
substitutiva: subordinada, 2.
universalis: universal, 3.
verbum: verbo, 4.

ÍNDICE GENERAL

Introducción general 5
Bibliografía 25
EL DIOS DE SÓCRATES 35
Introducción 37
El dios de Sócrates (Prólogo, de *Florida*) 55
El dios de Sócrates 61
PLATÓN Y SU DOCTRINA 91
Introducción 93
Libro I 125
Libro II 147
EL MUNDO 175
Introducción 177
El mundo 191
LA INTERPRETACIÓN 235
Introducción 237
La interpretación 255
Índices 277
Índice de nombres 279
Términos relacionados con la Lógica 285